

# انوار الیسی

تألیف محمد شریف نظام الدین احمد بن الہروی  
ترجمہ و شرح حکمت الاشراق  
سہروردی



متن انتقادی و مقدمہ

حسین ضیائی و بہ اهتمام آستین



## فهرست مطالب

پیش‌گفتار مصحح	نه
مقدمه مصحح	سیزده
معرفی نسخه	سیزده
مشخصات نسخه	پانزده
شخصیت شارح	پانزده
شیوه شارح در شرح مطالب	هفده
مشخصات و ترتیب تألیف انواریه	هجده
نظام فلسفی حکمة الاشراق	نوزده
شیوه تصحیح متن و نشانه‌گذاری	بیست و نه

متن «انواریه»	۱
المکتوب الخامس عشر فی مشاهده المقصود [از مکتوبات گیسودراز]	۱۴
القسم الثانی فی الانوار الالهیه	۱۹
فصل [در بیان تعریف و بداات نور]	۲۰
المقالة الاولى: فی النور و حقیقته	۲۰
فصل [در بیان معنی غنی و فقیر]	۲۱
فصل [در بیان احتیاج برزخ]	۲۴
فصل اجمالی [در ادراک ذات]	۲۶
فصل تفصیلی [ایضاً در ادراک ذات]	۲۶
المقالة الثانية: فی بعض آثار نور الانوار والانوار القاهرة و نسبتها و ما يتعلق بها	۳۰
فصل [در قرب نور الانوار]	۳۰
فصل [در بیان نسبت‌های میان انوار مجردة]	۳۲
فصل [در بیان جواز صدور بسیط از مرکب]	۴۶
فصل [در بیان عدم احتیاج ارباب اصنام به نور دیگر]	۴۸
فصل [در عدم تناهی آثار عقول؛ تناهی، آثار نفوس؛ و مؤثر حقیقی]	۵۱

۵۸	المقالة الثالثة: في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة
۵۸	فصل [در بیان قدم عالم]
۶۳	فصل [در بیان حادث و زبان]
	فصل [در بیان حرکت مستدیره افلاك؛ افلاك قابل كون و قساد نیست؛ افلاك
۶۵	در حرکت خود مشابه امور قدسیه عقلیه است]
۷۱	فصل [در بیان قواهر طولیه و عرضیه و ازلیه و ابدیه زبان]
۸۱	فصل [حرکت افلاك و کرویّت فلک]
۸۷	فصل [در بیان ماهیت، ممکن، بقا]
۹۰	المقالة الرابعة: في تقسيم البرازخ و هیئاتها و ترکیباتها و بعض قواها
۹۰	فصل [در احوال بسائط عنصری]
۱۰۰	فصل [انتهای جمیع حرکات انوار جوهری یا عرضی است]
۱۱۱	فصل [در بیان مزاج؛ ترکیبات عنصری؛ حدوث نفس]
۱۲۲	فصل [در بیان حواس خمس ظاهر]
۱۲۴	فصل [مثال صفات نفس ناطقه در بدن موجود است]
۱۲۹	فصل [مناسبت روح حیوانی به نفس ناطقه]
۱۴۸	المقالة الخامسة: في المعاد والنیوات والمنامات
۱۴۸	فصل [در بیان تناسخ]
۱۶۶	فصل [در بیان خلاصی انوار مدیره از عالم صورت]
۱۸۴	فصل [در بیان احوال اکثر نفوس]
۲۰۰	فصل [در شزور این عالم]
۲۰۴	فصل [در بیان کیفیت صدور موالید غیرمتناهی از علویات]
۲۰۵	فصل [در بیان رؤیا و اطلاع بر مغنیات]
۲۱۸	فصل [در بیان حقیقت متغیبات که ظاهر می شود بر انبیا و حکما]
۲۲۹	فصل [مناهی علم و عمل سالکان]
۲۳۴	وارد آخر [مناهی علمیّه و عملیّه]
۲۳۷	فصل [در بیان اسباب خوارق عادات]
۲۵۳	فهرست آیات قرآن مجید
۲۵۵	فهرست احادیث
۲۵۷	فهرست اعلام

## به نام خدا

### پیشگفتار مصحح

از تعاریف فلسفه، یکی، «تحقیق درباره ماهیت و حقایق اشیاء به قدر طاقت بشر» است؛ این تحقیق، خود، ملایمه با روشی دارد؛ یک روش که واجد ابتدا و انتهای مطلوب باشد. ابتدای آن روش بررسی و تشکیل دستگاههای صوری و تنظیم نظامهای حاکم بر قوانین فکرواندیشه است؛ به عبارت دیگر، منطق و مبانی ریاضی، پایه نخستین و سنگ بنای تحقیق فلسفی است. انتهای آن روش هم متغیری است که با زمان به پیش می‌رود و شامل مسائلی است در بررسی چگونگی ایجاد رابطه هماهنگ بین «نفس»، «مدینه» و «عالم مابعدالطبیعه»؛ بنابراین مسائل عرفانی، فلسفه سیاسی و فلسفه مابعدالطبیعه را دربر می‌گیرد. لفظ «شیء» که در تعریف فلسفه آن را به کار بردیم، مصادیق بیشمار دارد؛ و مشاهده می‌کنیم که در قرن بیستم «فلسفه» های متعددی رواج یافته؛ فلسفه ریاضی، فلسفه منطق، فلسفه وجود، فلسفه فیزیک و غیره؛ حتی در برخی موارد دیده شده است که اصطلاحاتی مانند فلسفه علوم اجتماعی نیز متداول شده است. هر کدام از این «فلسفه» ها، با روش و نقطه عزیمت‌های خاص خود، مشغول تحقیق در حقایق اشیائی هستند که مربوط به حوزه و محدوده علمی خاص آنها می‌شود. فلسفه اما، یک واحد است، لکن اکنون، مانند فلسفه قدیم و کلاسیک، کمتر یک فلسفه واحد مشاهده می‌کنیم؛ علت شاید در این باشد که امروزه به ندرت فرد واحدی را به عنوان اهل فلسفه علی‌الاطلاق می‌توان یافت. البته، به این معنی واقف هستیم که امکان تفاوت و تناقض در نامگذاری موضوع فلسفه علی‌الاطلاق وجود دارد؛ ولی اذعان می‌باید داشت که در دوران ما، دیگر، شاید فیلسوفانی نظیر ارسطو، معلم اول در زبان خود، و فارابی، معلم ثانی در زبان خود، و میرداماد معلم ثالث در زبان خود، را نتوان یافت. فلاسفه واقعی زمان ما شاید که از یک لحاظ هایزبرگ‌ها، پلانک‌ها، و دیراک‌ها، و از لحاظ دیگر هوسرل‌ها، هایدگرها، وایت‌هدها، براورها، و کواین‌ها باشند. هم، می‌شاید که دوران ما محتاج به وجود متفکری باشد که بتواند از یکسو منطق و مبانی ریاضیات و مبانی نظری علوم فیزیکی، و از سوی دیگر عرفان، فلسفه الهی، و علم النفس فلسفی را، از نو، در یک بیان واحد دریاورد. اکنون تحقیق فلسفی واجد ارزش زیادی است. از طریق تحقیق در مبانی علم می‌توان اصول اولیه حاکم بر ابعاد سه‌گانه فلسفه: «مدینه»، «نفس»، «مابعدالطبیعه» را دریافت؛ و هم از این طریق علم خلاق را، که از جمله فصول مقوم تکامل است، می‌توان تحصیل نمود.



اما، بیائید درباره فلسفه اسلامی عمیقاً بیندیشیم؛ فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است کامل و واحد، شامل مباحث منطقی، مبانی ریاضی، طبیعی، مابعدالطبیعی، سیاسی و عرفانی. گروهی از مستشرقین در بررسی فلسفه اسلامی، صرفاً جنبه خاصی از آن فلسفه را، از دیدگاه تاریخی ویژه، مورد بحث قرار داده‌اند؛ و مع‌الاسف پاره‌ای از آراء ایشان رواجی هم یافته است، تا به آنجا که گفته‌اند تفکر فلسفی اسلامی فقط تقلیدی است از تفکر یونان؛ تازه، آنهم تفکری بدون ابداع و متحجر. این نحوه تفکر، اگر آنرا فقط مولود یک سوء تفاهم بدانیم، از برخورد مورخین فلسفه جدید غربی با آراء و عقاید فلسفه اسکولاستیک حاصل آمده است. سیر تحول اندیشه فلسفی در جهان اسلام، اما، ربطی به فلسفه اسکولاستیک ندارد. درواقع، با دقتی مختصر در چگونگی پیدایش تفکر فلسفی در اسلام و توجه به سیر تکامل آن، وقوف می‌خواهیم یافت که در فلسفه اسلام، ابداع، از همان اوایل شروع می‌شود و ادامه پیدا می‌کند.

البته، سهم یونانیان در تدوین منظم اندیشه فلسفی و فالبریزی آن در دستگاه‌های صوری، سهم با ارزشی است؛ لکن، سیر تکامل اندیشه فلسفی اسلامی، صرفاً در قالب منطقی ارسطویی نمی‌گنجد؛ و در همان مبادی امر، ترکیبی است از اندیشه اسلامی، علم یونانی، علم هندی، فلسفه سیاسی ایرانی و غیره. فلسفه اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی را به هیچ وجه نمی‌توان فلسفه‌ای صرفاً ارسطویی یا افلاطونی یا نوافلاطونی دانست؛ بلکه باید گفت که نظام اشراقی نظامی است فلسفی، و ای بسا بسیار کاملتر از نظام‌های فلسفی قبل از خود؛ نظامی با قابلیت تحقیق درباره ماهیت اشیاء؛ و با بیانی بیشتر رساننده و بیشتر مبین درباره حقیقت. این نکته را هم متذکر باید شد که حکمة الاشراق تنها از لحاظ تاریخ فلسفه واجد ارزش و اهمیت نیست، ذر تحقیقی که امروزه می‌باید برای تدوین فلسفه واحد به عمل آورد، فلسفه اسلامی «ظرف» دقیقی است از برای سنجش چپستی علم، و حکمة الاشراق در فلسفه اسلامی مقام بسیار والاتنی دارد.

کتاب حاضر را به علاقمندانی، که به علت عدم آشنائی با زبان عربی، با فلسفه اسلامی آشنائی کمتری پیدا کرده‌اند، به عنوان مقدمه‌ای بر فلسفه اشراق، تقدیم می‌داریم.

برای تصحیح متن حاضر، در مرحله اول، همراهی‌ها و زحمات دوست عزیز آقای هوشنگ گلشیری دستگیر و مددکننده این مصحح بود. در محضر لطف و همکاری ایشان، سهم مهمی ازین تصحیح به سامان آمد. در میانه کار، آقای گلشیری، که ما را رهین سنت‌های خود ساخته است، به عزم سفر، ما را مبتلای فراق کرد. دنباله لطف او را، همکاری و همرائی آستیم نصیب ما آمد. سعی و همت‌های نیکوی آستیم کار تصحیح را و تحشیه را و تعلیقات را و چاپ را ... به این سرانجام رسانید. از هردو وجود مکرم متشکریم، و نام یکی از این دو گرامی را به عنوان همکار تصحیح در روی جلد و صفحات عنوان متذکر بوده‌ایم، منت آن دیگری همواره برگردن ماست.

در اینجا، مناسب آن است که شکرانه توفیق در انجام این مهم را به جای آوریم؛  
 خدای توانا را حمد و سپاس بی‌قیاس بگوئیم؛ از اولیای «مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها»  
 قدردانی کنیم که فرصت تحقیق و پژوهش خویش را بدون تسهیلاتی هسنیم که از جانب  
 این مرکز برای ما فراهم شد؛ از مسئولان انتشارات امیرکبیر اظهار امتنان کنیم، که طبع و  
 نشر انواریه را تقبل کردند؛ و از خانمها آسمانه انصاری، و توران راحیان سپاسگزاری کنیم،  
 که در مراحل گوناگون ماشین‌نویسی متن معاون ما بودند؛ و از همکاران امیرکبیر و مطبعه  
 که در مراحل چاپ زحمت ما به‌عهده همت ایشان افتاد، صمیمانه ممنونیم.

در خاتمه بر خود واجب می‌دانم از دوست عزیز و متفکرگرامی، آقای منوچهر صدوقی،  
 که در حل برخی مشکلات متن انواریه وقت گران خود را در اختیار این جانب گذارده‌اند،  
 سپاسگزاری کنم.

ح.ض.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## مقدمه مصحح

### معرفی نسخه:

کتاب حاضر ترجمه و شرحی است بر پاره‌ای مسائل مهم در «قسمت اول»، (مقدمه و مباحثی از «مقالة ثالثه: الفصل الثالث») و بر مخلص مباحث مهم اشراقی، در «قسمت دوم»، از کتاب حکمة الاشراق، تألیف گرانقدر شیخ شهاب‌الدین سهروردی، که به همت محمد شریف نظام‌الدین احمد بن الهروی<sup>۱</sup>، در سال ۱۰۰۸ ه. ق. (به عبارت مندرج در متن)، نگاشته شده است. عنوان کتاب، به تصریح شخص مؤلف (هروی)، انواریه انتخاب شده است. و تا آنجا که ما اطلاع داریم، ازین کتاب، تنها یک نسخه، با تاریخ کتابت هفتم ذیقعد سنه ۱۲۶۵ ه. ق.، در کتابخانه: Königl. Bibliothek در برلین موجود است. متن حاضر را از روی میکروفیلم همان نسخه تصحیح کرده‌ایم.

هانری کربن در مقدمه خود بر مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق<sup>۲</sup> به نسخه انواریه اشاره می‌کند و ارزش آنرا فراتر از صرفاً یک حاشیه بر حکمة الاشراق می‌داند؛ کربن قائل است به اینکه ارزش انواریه در آن است که هروی توفیق یافته تا شرح مبسوطی، به زبان فارسی، بر مقدمه قسمت اول و ثبوتی قسمت دوم کتاب حکمة الاشراق بنگارد و در آن، هم از شرح قطب‌الدین شیرازی استفاده شایان ببرد، و هم نظریات عمیق خود را، خصوصاً درباره پنج فصل آخر کتاب، به نحو تمامی ارائه کند. نظر کربن را درباره ارزش انواریه تا حدودی متین می‌دانیم، لکن باید گفت که کتاب مورد بحث، اولاً، ترجمه و شرح تمامی قسمت دوم کتاب حکمة الاشراق نیست؛ ثانیاً، ارزش فلسفی آن از دو شرح بزرگ حکمة الاشراق، یعنی شرح شهرزوری و شرح قطب‌الدین شیرازی فروتر است؛ اهمیت ویژه انواریه در این است که هروی با استفاده از شرح قطب‌الدین شیرازی، و در برخی از موارد با مقایسه مطالب حکمة الاشراق با نظامهای فلسفی هندی، به نثر فارسی نسبتاً ساده، شرحی از کتاب سهروردی عرضه نموده است. از این روی انواریه می‌تواند برای فارسی‌زبانان علاقمند به فلسفه اشراقی مفید

۱. پس از تجسی فراوان در تذکرها، تواریخ و فهرس مختلف، نسبت به هروی، مؤلف کتاب حاضر، شناسائی حاصل نشد - م.

۲. «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق»، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۱. ص 60 و 61.



فایده باشد؛ اما مؤکداً می‌گوئیم که مطالب آن در حد یک تحلیل عمیق فلسفی از نظام فلسفی حکمة الاشراق نیست و نهایتاً می‌شود از آن به‌عنوان مقدمه‌ای بر افکار سهروردی یاد کرده شود.

راقم این مقدمه از مدتها پیش، مشتاق آن بود تا نسخه‌ای از انواریه را به‌دست آورده و در تحقیقات پیرامون فلسفه اشراق، آنرا مورد استفاده قرار دهد. بالاخره، پس از مدتها، با کمک پرفسور شیمل و کتابداران کتابخانه دولتی آلمان میکروفیلم انواریه تهیه شد؛ و هم‌اینک نسخه تصحیح شده آن به‌علاقه‌مندان فلسفه اسلامی تقدیم می‌شود. تصحیح نسخه منحصر بفرد، روشن است که با مشکلات فراوان همراه خواهد بود، و این نکته بر اهل فن پوشیده نیست، علی‌الخصوص که نسخه موجود مغلوط هم بوده و تنها با مراجعه به شرح شیرازی و نیز، در موارد متعدد، با تصحیح قیاسی، توانسته‌ایم متن حاضر را به‌گونه‌ای قابل قبول آماده نمائیم. گروهی از ارباب تحقیق را می‌شاید اگر این سؤال در خاطر آید که چنین نسخه پر از اشکالی را، از اول، چرا به‌چاپ می‌باید سپرد؛ براین ایراد اصولی، با تذکر به کمبود شرحهای فارسی از حکمة الاشراق، و عدم دسترسی به‌متون سیاه و قابل استفاده همگان به‌زبان فارسی، و با توجه به‌ارزش عظیم اثر سهروردی، می‌توان چنین پاسخ گفت که در رفع این کمبودها به‌جان می‌باید کوشید؛ فرهنگ فلسفی اسلامی می‌باید که در دسترس همگان قرار گیرد؛ و نیز راقم این‌سطور معتقد است که کلیه متون فلسفی اسلامی را می‌باید که در چاپهای متعدد و در سطوح مختلف تکثیر نموده و در دسترس عموم قرار داد؛ هم، در این رابطه، بر ذمه خود می‌داند که با وجود ضعف علمی، در انتشار آثار فلاسفه اسلامی منتهای مساعی معمول بدارد. چاپ و انتشار نسخه منقح حاضر از انواریه را نیز گامی، نه بلند، در همین طریق در حساب آورید. در ضمن، متذکر بایدم شد که متن عربی حکمة الاشراق، در گذشته نزدیک، به‌وسیله دانشمند گرامی آقای سید جعفر سجادی به‌فارسی ترجمه و منتشر شده است.<sup>۱</sup> مطالعه این ترجمه ارزنده برای استفاده بیشتر از شرح حاضر به‌خوانندگان محقق توصیه می‌شود. ترجمه‌های دیگری از حکمة الاشراق موجود است که متأسفانه، هنوز، هیچ‌کدام چاپ و نشر نشده‌اند؛ حاجی خلیفه از احد ازین ترجمه‌ها خبر می‌دهد؛<sup>۲</sup> کربن، از ترجمه دیگری یاد کرده است که توسط زرتشتیان هند، از کتاب سهروردی، صورت گرفته است.<sup>۳</sup>

۱. «ترجمه حکمت الاشراق»، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، به‌کوشش سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

۲. حاجی خلیفه، «کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون»، جلد ۱، ص ۴۸۲.

۳. «مقدمه» کربن بر مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق.

### مشخصات نسخه:

نسخه مورد استفاده ما، دارای این مشخصات بوده است: اوراق در ابعاد  $20 \times 15$  سانتیمتر، ۱۳ سطر در هر صفحه، به ابعاد  $14/5 \times 9/5$  سانتیمتر. تعداد برگها ۲۳۰؛ با خط نستعلیق سبک هندی؛ تاریخ کتابت: هفتم ذیقعده ۱۲۶۵ ه.ق.؛ ثبت شده در زیر شماره Spr. 766؛ و در کتابخانه Königlischen Bibliothek برلین<sup>۱</sup> نگهداری می شود.

نسخه انواریه در اصل جزو مجموعه کتابهای خطی و چاپی فارسی و عربی و هندی متعلق به اشپرنگر بوده، که در طی مسافرتهاى خود به هندوستان جمع آوری کرده است. این مجموعه، بعدها، به کتابخانه برلین تعلق یافته است.<sup>۲</sup>

### شخصیت شارح:

شارح، به نظر می آید که از ارجمندان طلاب علوم فلسفی و عرفانی زبان خود بوده باشد. این استنباطی است که خواننده نکته بین پس از مطالعه انواریه بدان تصدیق خواهد کرد. قبلاً متذکر شده ایم که پس از تجسس فراوان و طلب معاونت از صاحب نظران و دانشمندان گرامی، هنوز موفق به یافتن شرح خالی از هروری نشده ایم؛ لکن، آنطور که از فحوای عبارات کتاب برمی آید، شارح، بر طریقه مشائین، مدتی تحصیل حکمت طبیعی و الهی می نموده، و از علوم ریاضی زبان خود نیز بهره ای اندوخته؛ علاوه بر این، به عرفان، تصوف و سلوک صوفیانه علاقه مندی خاص می داشته؛ و این علاقه و ارادت ویژه، تأثیری آشکار بر شرح او گذاشته است. شارح، به اغلب احتمال در هندوستان می زیسته و با علمای هند در تماس می بوده؛ لکن هیچ اطلاعی در خصوص مکان زندگانی او به دست نتوانستیم آورد. حتی اینکه نام و نشان او، وی را به هرات منتسب می دارد نیز، مؤید نکته خاصی در باب محل زندگانی و ترجمه حال او نمی تواند بود. منتهای مراتب، مستند به مواردی چند که از طرف خود او رقم تذکر پذیرفته، این استنباط مقرون به واقع، برای ما حاصل می شود که، هروری، از رهگذر مباحثه با علمای هند، با مطالب و گوشه هایی از مضامین مکتبهای فلسفی هند آشنائی حاصل کرده، و از آن مطالب و مضامین، در مواردی، برای شرح مطالب حکمة الاشراق سودجسته است؛ و برخی از جنبه های نظام فلسفی حکمة الاشراق را، علی الخصوص، با جنبه هایی از مکتب

*Die Handschriften - Verzeichnisse der Königlischen Bibliothek Zu Berlin Sechszehnter Band Verzeichnisse der Arabischen Handschriften von W. Ahlwardt. Vierter Band, (Berlin: A. Asher, 1892), p. 402.*

۲. مجموعه کتابهای خطی و چاپی اشپرنگر، شامل ۹۶۶، عنوان کتاب به زبانهای فارسی، عربی و (معدودی) هندی می باشد. برای اطلاع بیشتر از کیفیت این مجموعه، رک:

A. Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana. Gilsson: Wilhelm Keller, 1857.



اَفْوِيتا، در محل مقایسه قرار داده است. همین مسأله مقایسه بین جنبه‌های یک مکتب هندو با حکمة الاشراق است که شرح هروی را از نقطه نظر تاریخ فلسفه تطبیقی اهمیتی خاص می‌بخشد. هم، با تذکر این جنبه، خصوصیتی دیگر برای انواریه قائل می‌توانیم شد، و آن اینکه از شرح حاضر به عنوان اثری در فلسفه تطبیقی، ولو نه با عظمت و اهمیت آثاری از بیرونی و شهرستانی و دیگران، یاد می‌توانیم کرد.

هروی، به طوری که خود می‌نویسد: «اکثر مسائل «قسم ثانی» [از کتاب حکمة الاشراق را]، شرحی به زبان فارسی خالی از تعاب و عاری از تکلف عبارت» نگاشته است. ارزش ویژه شرح او را، نیز، در همین خصوصیت می‌یابد دانست. از شرح قطب‌الدین شیرازی سود بسیار برده است؛ بدین سیاق که در بعضی مواضع خود با ذکر «قال الشارح» موارد بهره‌گیری و استناد به آن شرح را مشخص ساخته، و به ترجمه، یا تلخیص و ترجمه عبارات منقوله پرداخته است؛ و یا عین عبارات عربی را از شرح شیرازی نقل کرده است؛ در مواضع دیگر، اگر که بدون تذکره «شارح» از شرح شیرازی استفاده‌ای به عمل آورده، یا، در مقام تنقیح متن، آن موارد را نیز متذکر شده‌ایم، و در همه حال، عبارات نقل شده از شیرازی را با علامت [ ]، در متن، مشخص داشته‌ایم و نیز در با نوشتن رجوع به صفحه و سطر شرح شیرازی کرده‌ایم. جای اشاره به این اصل است که همین مسأله استفاده از شرح شیرازی، خود، بسیار به ارزش انواریه اضافه می‌کند، بدین معنی که علاوه بر همه مزیت‌های خاص دیدگاه مؤلف، شرح حاضر، بسیاری از اهم نکات شرح شیرازی را هم، یا ترجمه به فارسی، در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

از اهم سؤالی که پیرامون شخصیت شارح، خاطر پژوهنده را مشغول تواند داشت، وابستگی او به یکی از سلسله‌های طریقت تصوف است؛ این سؤال پیش می‌آید، ازیرا ک: ۱. هروی در شرح خود، و در مواضع بسیار، به مسائلی اشاره می‌کند که با مضامین نظری مبانی تصوف مربوط می‌شوند؛ از آنجمله، یکی اینکه، در جزء شرایطی که برای تعلم فلسفه اشراقی قائل می‌شود «علم مکاشفه» و «علم سلوک مشایخ» را قرار می‌دهد<sup>۱</sup>.

۲. از امیرسید محمد گیسودراز یاد می‌کند و مکتوب پانزدهم از مکتوبات<sup>۲</sup> او را، به تمامی،

۱. در ابتدای شرح انواریه، هروی چهار شرط کلی برای تعلم کتاب حکمة الاشراق برمی‌شمارد که عبارت باشد از: دوری از تعصب و طلب جله و مال؛ تحصیل علوم فلسفی، منطقی، ریاضی، تهذیب اخلاق، مکاشفه و سلوک، تفسیر و حدیث؛ تبری از معاصی و التجایه قرآن مجید و سنت رسول الله (صلعم)؛ تصفیة باطن. (ص ۲) و این علاوه بر شرایطی است که سه‌روردی، خود به خواننده توصیه می‌کند و در ضمن مطالعه انواریه، خواننده به آن شرایط آگاهی خواهد یافت - م.
۲. «مکتوبات»، تصحیح امیرعلی بهادر، خیدرآباد، ۱۳۵۲. اما ظاهراً مکتوب پانزدهم نقل شده در «انواریه» در این مجموعه به چاپ نرسیده است.

در نقل قول می‌آورد که مکتوبی است درباره ابدال: هفت بدلای هفت اقلیم و ۳۵۷ ابدال دیگر.

۳. در چند موضع از کتابی نام می‌برد که قصد تحریر آنرا می‌داشته، و آن کتاب را *سراج الحکمة* نامیده است؛ به احتمال زیاد، این کتاب در سنت کتب صوفیان (شاید در سنت کتب صوفیان چشتی) می‌بوده است.<sup>۱</sup>

با توجه به تذکرات بالا، تواند بود که *هروی* منسوب به سلسله طریقت چشتی بوده باشد و یحتمل که با مراجعه به تذکرة‌های صوفیان چشتی بتوان نام و نشانی از وی به دست آورد؛ هرچند که از قرائن برمی‌آید که *هروی* را، با توجه به احتمال زیستن وی در هند و با توجه به نقل قول وی از گیسودراز و سایر نشانه‌ها، از وابستگان سلسله چشتی بنگاریم، مع‌الاف، به هیچ روی نمی‌توان با قاطعیت پیرامون شخصیت وی سخنی گفت.

#### شیوه شارح در شرح مطالب:

در خصوص روش *هروی* در شرح مطالب *حکمة الاشراق*، اما، توجه می‌دهیم که وی بیشتر به جنبه‌های عرفانی التفات نظر دارد و به مطالب فلسفی، یا فلسفی-منطقی صوری به ندرت توجه و علاقه‌ای بروز می‌دهد. انواریه، در واقع شرحی است بیشتر عرفانی و هرچه کمتر به تحلیل فلسفی عنایت داشته است؛ و اینکه در موارد عدیده، *هروی*، پس از شرح عبارات *سهروردی* علاوه کرده است: «و این مطابق مذهب اهل حق و مشایخ صوفیه است»، خود تأکیدی بر این توجه خاص می‌تواند بود. بنابراین، انواریه، شرح خاصی است از فلسفه اشراق که تأکید آن بر جنبه‌های عرفانی افکار *سهروردی* است؛ و آگاهی بر این چگونگی حائز اهمیت بسیار است، زیرا که فلسفه اشراق خود بیانگر مبانی عرفان است؛ بیانگر چگونگی مکاشفه، مشاهده اشراقی و شناخت حضوری است. و همین موازین هم برای عرفا و متصوفه ارزش و اهمیت دارند. اما، متذکر باید شد که ارزش فلسفه اشراق در این نقطه نظرها خلاصه نمی‌شود؛ چون نظام فلسفی *سهروردی* نظامی است که هم نکات دقیق منطقی-علی‌الخصوص در تکوین منطق‌های غیر ارسطویی—را حاوی است، و هم دربردارنده نکات مهم علمی-فلسفی است. اصولاً، نظام کیهانی *حکمة الاشراق* نظامی است «پیوسته» (در مقابل نظام ارسطویی که نظامی است «منفصل»)، که از مبداء، یعنی نور الانوار فیاض با لذات، به‌طور

۱. در سلسله طریقت چشتی، همان گونه که در دیگر سلاسل طریقت، به‌طور معمول چندین نوع رساله نگاشته می‌شود: ۱. ملفوظات صوفیان؛ ۲. مکتوبات صوفیان؛ ۳. رسائل آداب‌البرهین؛ ۴. تذکرة اولیاء؛ ۵. دواوین شعرائ صوفیان. برای کسب آگاهی‌های بیشتر از تاریخ و افکار سلسله طریقت چشتی رجوع به «دائرة المعارف اسلام»، چاپ دوم، جلد ۲، ص ۵ تا ۵۰.



پیوسته، انوار مجردة غیر متناهی حاصل می‌شود و نظام هستی در هیئت خاص خود درمی‌آید؛ و مرتبت، در هستی بالمشکیک است. کلیه موجودات، در حالت ارتقاع «حجاب» بین مدرک و مدرک، قابلیت مشاهده و شناخت را دارا هستند؛ و آگاهی در موضوع، نسبت به نور مجرد قائم بالذات سنجیده می‌شود، که نظریه‌ای است در شناخت، نظیر «مونا دولوژی» لایبنیتز، با این تفاوت که «مونا» ها از یکدیگر منفصل‌اند در حالی که انوار مجرد پیوسته هستند. در باب تحلیل فلسفی حکمة الاشراق چند نکته مختصر را، که شایان توجه است، بعداً متذکر خواهیم شد، لکن توضیح و تفصیل این مهم در گروی نگارش کتابی است حاوی تحلیل مفصل و جداگانه؛ و انجام این خواسته در حیطه ارادة حق تعالی است، انشاء الله توفیق انجام این خدمت نصیب ما می‌خواهد شد.

### مشخصات و ترتیب تألیف انواریه:

- شارح، پس از ذکر نعت، مقدمات و شرایط تعلم کتاب، ابتدا به ترجمه و شرح مقدمه سهروردی می‌پردازد و نکات پر ارزش مقدمه را که شامل مطالب زیر می‌باشد مشخص می‌دارد:
۱. حکمة الاشراق حاصل ذوق و خلوت نشستن‌ها و احوالات باطنی سهروردی است؛
  ۲. طریقه مشاهده مبنای روش فلسفی اشراقی است؛ در این روش، حدس فلسفی دارای اهمیت زیادی است و بر این مبنا موضوع مدرک دفعتاً و بلاواسطه مدرک را درمی‌یابد، و در او شناخت حاصل می‌شود؛ و شناخت حاصله در نظام فلسفه بحثی، که به عبارت دیگر نظام صوری فلسفی اشراقی است، مورد تحلیل واقع می‌گردد؛
  ۳. رابطه فلسفه اشراقی با فلسفه افلاطونی شناخته می‌شود؛ این دریافت حائز اهمیت بسیار است، زیرا فلسفه اشراقی را از فلسفه‌های مبتنی بر روش ارسطویی متمایز می‌کند؛
  ۴. مراتب حکما بر مبنای توغل و مهارت در بحث و یا در ذوق و یا هر دو؛ در مورد آخر، یعنی در مورد حکیمی که هم متاله و هم دارای عمق کامل در فلسفه بحثی و صوری باشد، می‌باید گفت که آن حکیم واجد شرایط «ریاست» است و «خلیفة الله» می‌باشد؛ و آنگاه، که چنین حکیمی زمام امور سیاست را در دست بیاورد، زمانه او زمانه‌ای نورانی و پر از عدلت خواهد بود. این معنی از لحاظ فلسفه سیاسی حائز اهمیت فراوان است، چون به زعم سهروردی، سیاست باید در یم ارادة حکیم الهی آگاه از علم قرار بگیرد، و در چنین حالتی است که رابطه سه‌گانه: نفس - مدینه - عالم مابعد الطبیعه، هماهنگ می‌شود و تحصیل سعادت از برای انسانها امکانپذیر می‌گردد؛ سهروردی در این معنی می‌فرماید: «تدیکون الامام المتأله مسئولیاً ظاهراً مکشوفاً و قدیکون خفياً، و هو الذی سماء الکافة «القطب»، فله الرئاسة وان کان فی غایة الخمول، و اذا کانت السیاسة یده کان الزمان

نورياً، و اذا خلا الزمان عن تدبير الهی، كانت الظلمات غالبة»<sup>۱</sup>؛ هم در اینجاست که هروی با نقل مکتوب پانزدهم از گیسودراز، اشاره به بدلای عالم می‌کند؛

۵. حکمة الاشراق از برای طلاب حکمت الهی و حکمت بحثی است و فلاسفة بحثی صرف، به‌زعم سهروردی، نصیبی از این کتاب نخواهند برد؛ و شرط نخست در فلسفة اشراقی «ورود باریق الهی» بر شخص است؛ ازین طریق است که مقدمات مسلم و یقینی تحصیل شده و سپس بر مبنای روش برهانی، ساختمان علمی و فلسفی اشراقی بنا می‌گردد.

و پس از ذکر این مقدمات، هروی، به‌شرح «القسم الثانی: فی الانوار الالهیة» ابتدا می‌کند. و آن به‌ترتیبی است که خواننده در متن کتاب درمی‌خواهد یافت.

### نظام فلسفی حکمة الاشراق:

نظام فلسفی اشراق یکی از پرارزشترین نظامهای فلسفی اسلامی است که اصول آن، به‌صورتی که امروز شناخته شده است، به‌وسیله متفکر، عارف و عالم عظیم‌الشان شهاب‌الدین یحیی سهروردی تدوین و تنظیم شده است. تأثیر فلسفة اشراق بر تکامل فلسفه در ایران و علی‌الخصوص تأثیر آن بر عرفان نظری، شاید بیش از کلیه نظامهای دیگر فلسفی باشد. پایه‌های تاریخی فلسفة اشراق از طرفی بر تعالیم عالیة قرآن مجید استوار است و از طرف دیگر بر مکتب‌های فلسفة افلاطونی و نوافلاطونی مبتنی شده است؛ نیز، به‌طور کلی، پایه‌های «مشرقی» هم برای آن می‌توان جست. مباحث فلسفة مشرقی که ابن‌سینا در کتاب منطق‌المشرقیین به‌آنها اشاره کرده است توسط سهروردی، کاملاً، و به‌گونه‌ای منظم، در نظام فلسفة اشراقی مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرند. علی‌الاصول، فلسفة اشراق، حکمت مشرقیه، و فلسفه‌هایی که در اسلام از فلاسفة نوافلاطونی (مانند الفلوطین و کتاب تاسوعات او، یا فرفوروس و غیره) متأثر بوده‌اند، شناخت را بر رابطه اشراقی بین موضوع مدرک و مدرک مبتنی می‌دانند؛ یعنی، تنها علم حضوری است که از نقطه‌نظر فلسفة اشراق اصیل شناخته می‌شود. مناسبت دارد که در اینجا، اشارتی کوتاه، به‌تأثیر نظریات افلاطون بر فلسفة اشراقی کرده شود؛ افلاطون در جمهوریت خورشید و نور را نمادی از برای خیر و نیکی می‌داند؛ نوری که بدون آن موجودیت نفی می‌شود؛ و این نور در اصل خود ماورای موجودیت و عدم، هردو، است و نیز مرتبتی والا تر از مثل معلقه دارد. این نور منبع هستی است و شناخت به واسطه آن است که امکانپذیر می‌شود. فلسفة اشراق علی‌رغم حکمت مشاء، که تعقل و برهان را اصیل می‌داند، تعقل و برهان را مبتنی بر شناخت نور موجود در موضوع می‌داند. هستی از

۱. «حکمة الاشراق»، چاپ شده در «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق»، ص ۱۲، س ۱۰ الی ۱۳.

نقطه نظر فلسفه اشراق نور مجردی است که از اصل نورالانوار ساطع شده و عالم را فرا می گیرد. اشراق حضوری و شهود هم در مرتبت و هم در اصالت مقدم است بر برهان و تعقل؛ و این نکته ای است که در فلسفه های جدید، علی الخصوص در پدیدارشناسی متعالیه هوسرل، از اهمیت زیاد برخوردار است.

در این مختصر، مجالی برای بررسی عمیق جوانب مختلف فلسفه اشراق نداریم، ولی اجمالاً به برخی از رئوس مطالب آن فلسفه اشاره خواهیم داشت.

پیش ازین متذکر بوده ایم که انواریه شرح نسبتاً مفصلی است از قسمت دوم کتاب **حکمة الاشراق**. قسمت اول (که ترجمه و شرح نشده) دارای اهمیت خاص است؛ این قسمت، به گفته **سهروردی**، قسمت بحثی فلسفه اشراقی را شامل است. گروهی از مورخین اخیر، بر این رأی بوده اند که اکثر مباحث قسمت اول، صرفاً، مباحث منطقی بر روال منطقی مشاء می باشد؛ و اصولاً ارزش کمتری برای این قسمت از کتاب قائل شده اند. این رأی اگر هم که صادق باشد، (و روشن است که صدق آن بدین معنی تواند بود که نظام اصلی و مبحث وجود در فلسفه اشراقی شامل قسمت دوم کتاب است)، دلیل نمی تواند بود براینکه در شرح مباحث، معانی و نظام کلی فلسفه اشراقی، قسمت اول کتاب را، بکلی، نادیده بگیریم؛ علی الخصوص که در قسمت اول کتاب، از یک طرف، مباحثی در منطق عنوان شده اند که ارزش بسزائی در منطق صوری دارند؛ (از آن قبیل است رد قضایا به صورت قضیه ضروریه البتّه، اشکال دوم و سوم در قیاس، و غیره) از طرف دیگر، مباحثی مانند قاعده اشراقیه در تعریف و مسأله ابصار، مورد بررسی قرار گرفته اند، که از جمله مسائل مهم مبانی بحث معرفت و شناخت شناسی در نظام **حکمة الاشراق** هستند. بنابراین خواهیم کوشید اشاراتی مجمل به اهم مسائل قسمت اول داشته باشیم. قصد ما از اشارات ذیل تعریف چستی فلسفه اشراق است و تذکر براینکه نظام فلسفی **سهروردی**، در تاریخ فلسفه، نظام پر ارزشی است که علیرغم گفته های مستشرقین و مقلدان آنها، که فلسفه را صرفاً «فلسفه غربی» (چه از نوع مثبت گرای منطقی و مکتبهای اصالت نظر و چه از نوع عقل گرایی هگلی و پیروانش و چه متافیزیک ارسطویی) می شناسند، فلسفه ای کامل بوده و دارای ارزش مشخص و مشهود، در تحرک از مجهول به معلوم، در نظام های فلسفی علمی است؛ و کمترین ارزش آن این است که نظام پدیدارشناسی متعالیه فیلسوف عظیم الشأن قرن ما، **هوسرل**، بیان ناقصی است از علم حضوری در مقابل بیان **سهروردی** از علم حضوری اشراقی و شناخت بر مبنای مشاهده اشراقی.

در این وجیزه، مجالی برای بررسی کامل فلسفه اشراقی نداریم، ولی یادآور می شویم که آنچه به نام **حکمة الاشراق** و یا فلسفه اشراقی معروف است و بانی آنرا **سهروردی** می شناسیم، منحصر در کتاب **حکمة الاشراق** بیان نشده است، بلکه فلسفه ای است جامع که سیر تکامل آنرا، در حداقل، چهار کتاب اصلی فلسفی **سهروردی**، یعنی در کتابهای: **التلویحات**،



المشارع والمطاريحات، المقاومات، و حکمة الاشراق، مشاهده و دنبال می‌توان کرد. این نکته‌ای است که اکثر مورخان فلسفه بدان اشاره‌ی وافی نکرده‌اند؛ آنها پنداشته‌اند که بجز کتاب حکمة الاشراق دیگر آثار سهروردی حاوی مباحث خرباً مشائی است؛ در اینجا، بنیاب توضیح و رفع این پندار خطائی که دست داده است، بایدمان گفت: بر مبنای تحلیل فلسفی چهار متن یاد شده در بالا، فلسفه اشراقی در کلیه متون سهروردی مورد بحث قرار گرفته است، و سهروردی، خود، در کتاب *المشارع والمطاريحات* می‌نویسد: «این کتاب (المشارع) را باید قبل از کتاب حکمة الاشراق و بعد از کتاب *التلویحات* مطالعه نمود»<sup>۱</sup> و چون کتاب *المقاومات*، باز هم به تصریح خود سهروردی، در واقع ضمیمه‌ای است بر *التلویحات*<sup>۲</sup>، پس بحث فلسفه اشراقی از *تلویحات* و *مقاومات* شروع شده، مبانی منطقی، طبیعی و مابعدالطبیعی آن، به تفصیل، در *مشارع* و *مطاريحات* مورد تحلیل قرار می‌گیرد، و نهایتاً در قالبی تمثیلی و به بیان اشراقی متکامل، در حکمة الاشراق، ادامه می‌یابد. البته، متذکر می‌توان شد: در حالی که *تلویحات*، بیشتر تجلیلی است در پیرامون مبانی بحثی و نظری فلسفه اشراقی، حکمة الاشراق بیانی است از حکمت ذوقی، با تأکید بیشتر بر علم حضوری و بر علم شهودی اتصالی. ناگفته نگذاریم که اشراق، نه تنها استدلال را نفی نمی‌کند، بلکه از استدلال برای تحلیل هرچه عمیق‌تر و بیان هرچه کاملتر شناخت اشراقی، استفاده تام و تمام می‌برد؛ بنابراین اتفاقی نیست اگر منطق و مبانی منطقی شناخت در حکمة الاشراق ارزش عمیقی دارد. به عقیده راقم، منطق سهروردی را یکی از نقاط و مراحل اوج و اعتلای سیر پیشرفت منطق، می‌توان در حساب آورد. هم از جهت مشخص ساختن ارزش منطق صوری اشراقی، جای آن هست که به‌طور جداگانه، تحقیق جامعی در این زمینه معمول گردد.

در هر حال، مفاد مطالب آن تحقیق را، به دلیل آنکه از حوصله این مقدمه خارج شده بود، از مقدمه حاضر حذف کردیم. امید است در فرصتی دیگر، و به‌صورت یک مقاله تحقیقی جامع، به دوستداران تفکر هدیه‌اش گردانیم.

باری، در تناسب با این مقدمه، به چهار مرحله در فلسفه اشراق اشاره می‌کنیم:

۱. مرحله تزکیه نفس و آماده شدن از برای مکاشفه، و درک باری الهی. در این مرحله موضوع مدرک از آنائیت متعالیه خود آگاه می‌شود و به وسیله مشاهده و حدس فلسفی عالم مابعدالطبیعه و هستی متعالیه را تصدیق می‌کند؛
۲. مرحله مشاهده انوار الهی و کسب انوار مانجه، که مبنای شناخت و علم را تشکیل می‌دهند؛

۱. «المشارع والمطاريحات»، چاپ شده در «مجموعه اول مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح کریم، ص ۹۴.

۲. همان کتاب، ص ۱۲۴.

۳. مرحله ساختن علم صحیح: در این مرحله فیلسوف از حکمت بحثی و علم صوری استفاده کرده و «تجربه» خود را که در مراحل ۱ و ۲ تحصیل شده است در نظام صوری برهانی مورد تحلیل قرار می‌دهد؛ یقین دست می‌دهد و ساختمان علم بنا می‌شود؛ به عبارت دیگر، مرحله ۳ اعمال روش ساختمانی علم است مبتنی بر تجربیات نفسانی، باطنی و اشراقی. حاصل این مرحله حصول علم یقینی است و نظامی دارای صورت و مشخصات خاص، که قابلیت تحلیل فلسفی مطالب را دارا می‌باشد؛

۴. مرحله تدوین نتایج حاصله از مراحل ۱ تا ۳. یعنی، پس از تحصیل یقین، فیلسوف می‌باید که نتایج تجربیات خود را بدون سازد. در این مرحله، برای تدوین نتایج، دو نوع «زبان» به کار بسته می‌شود، یکی زبان فلسفی عادی که مبتنی بر علم صوری است، و دیگر زبان تمثیل. از نقطه نظر **سهروردی**، زبان تمثیل، گویاترین زبان برای بیان نتایج تجربیات اشراقی است. بنابراین، در تحلیلی که امروزه از فلسفه اشراق به عمل می‌آوریم، باید همواره مسامی با مصروف آن باشد که ماهیت و چیستی زبان تمثیلی اشراقی را، به طور بایسته، درک و دریافت کنیم؛ و این خود لازمه‌ای است بس دشوار: آیا برای درک نتایجی که **سهروردی** آنها را، پس از طی مراحل ۱ تا ۳، در مرحله ۴ با بیانی تمثیلی «بیان» داشته است شخص، می‌باید که خود تجربه آن مراحل را، در باطن و در نفس خود، درک کرده باشد؟ و یا آنکه می‌تواند بدون تجربه اشراقی، درک باری الهی و مشاهده انوار مجرّده، به چینی بیان تمثیلی راه ببرد؟

متذکر شدیم که از جمله اهم مسائل «قسمت اول» کتاب **حکمة الاشراق** (بجز مسائل منطقی صوری که خارج از بحث ما در این مختصر است) مسأله تعریف و مسأله ابصار واجد اهمیت ویژه‌ای هستند. ارزش تعریف در فلسفه اُسری است بدیهی؛ اولاً آنچه منطقی صوری و منطقی مادی را به هم مرتبط می‌کند تعریف است؛ ثانیاً بر مبنای تعریف ماهیت اشیاء شناخته می‌شوند (چه، مثلاً، حدّ تام قول مؤلفی است دالّ بر ماهیت شیء معرّف)؛ و ثالثاً تعریف مرحله نخست هر شیوه ساختمانی فلسفی است. نظریه تعریف **سهروردی** یکی از کاملترین نظریات فلسفی در باب این مسأله است، و پنج نوع تعریفی را که **سهروردی** در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار می‌دهد: حدّ تام، حدّ ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف المسمی با جزاء المفهوم الثام<sup>۱</sup>، یکی از ابداعات خاص اوست. **سهروردی** نظریه تعریف ارسطویی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است صرف ذکر جنس و فصول ذاتی دلالت بر ماهیت شیء ندارد، زیرا احتمال دارد در مواردی فصول ذاتی قابل شمارش نباشند.<sup>۲</sup> برای

۱. «المشارع و المطارحات»، نسخه خطی، لیدن 365 Or، برگ ۱۵ و **سهروردی** تعریف نوع اخیر را بدینگونه نیز ذکر می‌کند: القول المعروف بحسب المفهوم الشیء.

۲. «حکمة الاشراق»، ص ۱۸ الی ۲۱.

«سهروردی» اینکه شیء‌ای را تعریف کرده باشیم باید یا کلیه «آحاد» شیء و یا «اجتماع» آن دانسته و شمرده شوند، نیز شیء را باید نسبت به چیزی که اظهر و مقدم بر آن است تعریف کنیم.<sup>۱</sup> به عبارت ساده، سهروردی، برخلاف حدّ ارسطویی، تعریف را مبتنی بر نور—که اظهر اشیاء است—و دانش فطری—در رابطه با آگاهی اناثیت متعالیه—می‌داند. یعنی نور موجود در شیء بلاواسطه مشاهده می‌شود و این خود مبنای اصلی تعریف و شناخت شیء در فلسفه اشراق است. متذکر باید شد که همان‌گونه که «ظهور» در «پدیدارشناسی متعالیه» هوسرل رابطه شناخت را معین می‌کند، «نور» در فلسفه اشراق پایه اصلی شناخت است. در فلسفه اشراق تعریف صرفاً در قالب یک گزاره صوری نمی‌گنجد و فی‌المثل تعریف ارسطویی انسان به عنوان «هیوان ناطق» بر ماهیت انسان دلالت نمی‌کند. قاعده اشراقی تعریف مبتنی بر اصل مشاهده اشراقی است. إجمالاً نظریه سهروردی را به صورت ذیل بیان می‌کنیم: در پاسخ به سؤال «x چیست؟» (ماهو x؟)، اولاً با ذکر ذاتیات x یک تعریف صوری  $d_x$  قالب‌ریزی می‌شود که کامل نیست، سپس مدرک با توجه به  $d_x$  که موجود است، و شناخت از اناثیت خود که از قبل حاصل شده و نور موجود در مدرک، «تعریف» کاملتری به دست می‌آورد. این تعریف کاملتر را  $d_{x1}$  می‌گیریم، که دربرگیرنده شناخت مدرک از مدرک و ایجاد «اضافه اشراقی» بین آن دو است. این فرایند تکرار می‌شود و هر بار شناخت کاملتری در مرتبه‌ای بالاتر، و لزوماً تعریفی جامع‌تر از شیء حاصل می‌گردد؛ فی‌المثل آن را  $d_i$  می‌گیریم. و در نهایت امر نسبت به شیء شناخت کامل حاصل شده و تعریف کاملی از آن ارائه می‌شود (مثلاً  $D = \lim \sum d_i$ ). نظریه تعریف سهروردی مجزا از مسائل اصلی فلسفه مابعدالطبیعه، شناخت، و وجود نیست؛ و هر چند دارای جنبه صوری مشخصی است، لکن شناخت اشراقی و مشاهده اشراقی اصول آن را تشکیل می‌دهند، نه صرف شمارش فصول ذاتی. همواره ممکن است فصول شناخته نشده، و بنابراین شمرده نشده (ذکر نشده)، تألیف حدّ نام را غیرممکن سازد. اگر عناصر متشکله یک مجموعه لا یتناهی باشند، آیا هرگز می‌توان خود مجموعه را صرفاً مبتنی بر شمارش آن عناصر شناخت؟ و یا اینکه باید خود مجموعه را، چنانچه هست، مشاهده نموده و سپس ماهیت آنرا درک نمود؟ شناخت اشراقی بر پایه اصل مشاهده استوار است و مشاهده برخلاف استدلال بعد زمانی ندارد و در یک آن و بلاواسطه صورت می‌گیرد.

تحلیل فلسفی سهروردی از مسأله ابصار بسیار عمیق و پر ارزش است؛ و از جمله اصول فلسفه اشراق—علی‌الخصوص در رابطه با اصل مشاهده—به شمار می‌رود. بسیاری از مسائل شامل در بحث معرفت و شناخت‌شناسی اشراقی را مبتنی بر این مسأله باید مورد بررسی قرار داد. به‌طور کلی این مسأله را، که همواره مورد توجه فلاسفه قدیم و جدید بوده،

۱. همان کتاب، ص ۱۸.

۲. هروی نظریه ابصار سهروردی را به تفصیل در «انواریه» شرح کرده. ر. ک: ص ۱۴۰ به بعد متن حاضر.

از دو جنبه می‌توان بررسی نمود: جنبهٔ اوّل (که توجه با مخصوصاً باین جنبه معطوف است) جنبهٔ فلسفی آن است که مسأله را مجرد از مادهٔ مورد تحلیل قرار می‌دهد (در تحقیقات پدیدار-شناسی جدید نیز بدین جنبه توجه می‌شود)؛ جنبهٔ دوّم دیدگاه بیروان علم طبیعی می‌باشد، و بدیهی است با پیشرفتهائی که بعد از نیوتون در طبیعیات (فیزیک) حاصل شده است، در رابطه با مسألهٔ ابصار، تنها علم المناظر قدیم را نمی‌توان در تحقیقات علمی-فلسفی در نظر گرفت، و باید نتایج اخیر علم فیزیک را مورد بررسی فلسفی قرار داد.<sup>۱</sup> مثلاً باید در تحقیقات فلسفی در باب مسألهٔ ابصار ببینیم دیواک، هایزنبرگ، پلانک و دیگران، چه می‌گویند؟ و چگونه می‌توان از نتایج علمی کار آنها برای درک و بیان فلسفی مسألهٔ مورد نظر استفاده کرد؟<sup>۲</sup> لکن یقیناً از دیدگاهی فلسفی-علمی می‌توان، تحقیق دربارهٔ چگونگی ابصار، ماهیت آن، فعل آن، و هستی نور، مطالبی را عنوان نمود و به مسألهٔ ابصار جلوه‌ای تازه بخشید.

اصولاً فلسفه، چنانچه ارسطو در سرآغاز کتاب مابعدالطبیعهٔ خود اشاره کرده، ابصار را اشرف احساسات ظاهری می‌داند. این نکته را چنانچه تعمیم دهیم و برای آن دو دلیل زیر را ذکر کنیم: ۱. ابصار امتداد زمانی ندارد؛<sup>۳</sup> ۲. ابصار مستلزم رابطهٔ مادی بین مبصر و مبصر نیست، متوجه چرائی این نکتهٔ اساسی خواهیم شد که مشاهده و بینش در فلسفهٔ اشراق بر تفکر و تعقل صرف رجحان دارد. زیرا، در نظر گرفتن ذاتیات، فصول و اجناس، تابع زمان است، استقراء و برهان نیز تابع زمان هستند، ولی مشاهده در یک «آن»، که بعد زمانی ندارد و همان لحظهٔ اشراق است، انجام می‌گیرد. نیز همین نکته اهمیت تمثیل نور در فلسفهٔ اشراق را روشن‌تر می‌سازد. زیرا هرآنکه تعلّی ابصار را در فضای مخصوص خودش ملاحظه کنیم، متوجه می‌شویم که علاوه بر مبصر و مبصر نور هم باید وجود داشته باشد تا شیء دیده شود. نتیجه می‌گیریم که رکن اصلی ابصار را باید هستی نور دانست. چه نوری که در ظاهر «هست» و بواسطهٔ آن با دو چشم می‌بینیم، و چه نور مجردی که واسطهٔ بینش ماست.

برای اینکه ارزش نظریهٔ ابصار سه‌روردی روشن‌تر شود اجمالاً نظریات موجود در زمان او را مورد بررسی قرار خواهیم داد و سپس به نظریهٔ خود او اشاره خواهیم کرد. مسأله هشتم کتاب النجم بین رأیی الحکیمین فارابی اختصاص به مسألهٔ ابصار، و بررسی آراء افلاطون و ارسطو در این باب دارد.<sup>۴</sup> فارابی اصل رأی ارسطو را در باب مسألهٔ ابصار چنین

۱. متذکر باید شد که سهم عالم بزرگ دنیای اسلام، ابن‌الهیتم، در تکامل علم المناظر، سهم بسیار ارزنده‌ای است.
۲. نظام کلی هستی را تنها از طریق فلسفه می‌توان بیان کرد، فلسفه‌ای، که همانند فلسفهٔ قدیم، از نظام‌های ریاضی و نتایج علوم طبیعی بهره بگیرد.
۳. از این رسالهٔ فارابی سود جستیم زیرا علاوه بر ارزش فلسفی آن، ملامد را در «تعلیقات» خود بر «حکمة الاشراق» از آن استفادهٔ بسیار کرده، که همین اهمیت آن برای درک مطالب فلسفهٔ اشراق است.



بیان می‌کند: «انْ اَرسطو یری اَنْ الایصار انما یتکون بانفعال من البصر»؛ و رأی افلاطون را: «و افلاطون یری اَنْ الایصار انما یتکون بخروج شیء من البصر و ملاقاته المبصر»؛ می‌داند. فارابی معتقد است که پیروان ارسطو و افلاطون نتوانستند به معنی اصلی گفتار آن دو فیلسوف پی ببرند و در نتیجه هر دسته آراء گروه دیگری را با تعصب نگرینسته و تجریف کردند. پیروان ارسطو لفظ «خروج» را بدرستی درک نکرده و پنداشتند که مقصود او خروج شیء جسمانی بوده است، (این رأی البته نظر اصحاب تعالیم مانند اقلیدس، و غیره، است که گمان می‌بردند ابصار در نتیجه خروج شیء ای مخروطی از چشم و تلاقی آن با شیء مرئی می‌باشد)، و چنین استدلال می‌کردند که شیء ای که از چشم خارج می‌شود یا هواست، یا ضوء، یا آتش، و در هر سه حال دلائلی بر رد آن آوردند. فارابی خود معتقد است که هر دو دسته، بدعلت تعصب، پی به اصل مسأله نبردند و دریافته‌اند که افلاطون مقصودش خروج شیء از مکان نبوده و هم‌چنین منظور ارسطو از انفعال، استحالت یا تغییر در کیفیت نبوده است. درحقیقت فارابی براساس نظریات ارسطو و افلاطون نظریه جدیدی را در ابصار ارائه می‌کند، مبتنی بر دو حرکت یکی در یاصرو یکی در مبصر.

نظریه ابصار سه‌رودی از نظریاتی که ذکر کردیم کاملتر است و یکی از جامع‌ترین نظریاتی است که تاکنون در باب این مسأله عنوان شده. در فلسفه اشراق سبانی ابصار صرفاً

۱. کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین»، تصحیح دکتر بصری‌نادر، بیروت ۱۹۶۸، ص ۱۰۳. ارسطو در مواضع مختلفی از کتب خود به مسأله ابصار اشاره کرده، من جمله در کتاب «جدل» یا «طوبیقا» (۱۱۴ الف به بعد) و در آن کتاب، در مورد رابطه بین معلوم، محسوس، و مبصر بحث کرده است. ولی مطالب اصلی او در این باره در رساله «نفس» (۱۸ الف به بعد) بیان شده‌اند. رساله چنین «فی الضوء و حیثته» (چاپ شده در مجله «انشرق»، سال ۱۸۹۹، ص ۱۰۵ الی ۱۱۳) در حقیقت تفسیری است از آراء ارسطو در باب مسأله ابصار. چنین آراء ارسطو را اصح آراء در ابصار می‌دانند و قائل است که نور جسم نیست چونکه کلیه اجسام وقتی حرکت می‌کنند حرکتشان تابع زمان است ولی نور در حرکت خود زمان را ندارد. و از جمله ادله دیگر اینکه محمول در جسم عرض است و نور عرض نیست پس جسم نیست؛ و نیز چون اجسام در مجاورت یکدیگر متراکم و غلیظ می‌شوند، و چون با تکرار انوار غلظت حاصل نمی‌شود، پس نور جسم نیست.

۲. کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین»، ص ۹۲. فلوطرخس در کتاب «الاراء الطبیعة» (چاپ شده در «ارسطو طالینس فی النفس»، تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت ۱۹۵۴، ص ۹۵ الی ۱۸۸)، تذکر می‌شود که افلاطون قائل به خروج شیء از چشم نیست، بلکه رأی افلاطون این است که شعاع از چشم خارج می‌شود. نیز افلاطون در کتاب «طیماؤوس» (۴۵ ب- ۴۶ الف) ابصار را مبتنی بر خروج شیء از بصر نمی‌داند، بلکه سه‌نوع نور را بنیای ابصار می‌داند: نور مجرد صادره از خورشید، نور مجرد در چشم که از چشم خارج شده و با شیء مرئی تلاقی می‌یابد، و رنگ شیء مرئی که از آن ساطع شده و مجرد نیست.

۳. ر. ک: اسکندر افرویدی «فی الرد علی من یقول اَنْ الایصار یتکون بالشعاعات الخارجة عند خروجها من البصر»، چاپ شده در کتاب «شروح علی ارسطو مفقودة فی اليونانیة و رسائل أخرى»، تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۶۰، ص ۲۶ الی ۳۰.

در طبیعات مورد تحقیق قرار نمی‌گیرند، بلکه **سهروردی** این مسأله را شامل در بحث کلی معرفت قرار می‌دهد و قوانین حاکم بر آنرا در اصل همان قوانین مشاهده می‌داند. یعنی مشاهده به‌حس ظاهر و مشاهده به‌حس باطن بر مبنای یک اصل کلی تحقق می‌یابند. این اصل دارای سه رکن می‌باشد: وجود و تکثر نور، فعل مشاهده، و فعل اشراق. ابصار مقابله شیء مستبیر با چشم سالم است. هرآینه نور وجود داشته باشد چشم می‌بیند و شعاع نور بر آن پرتو می‌افکند و فعل دیدن در مسافتی که شیء قرار دارد به‌وقوع می‌پیوندد، نه در خود چشم. دیدن و اشراق شعاع در یک آن صورت می‌گیرد؛ در همان لحظه‌ای که چشم مقابل شیء مستبیر واقع می‌شود (و البته در صورتی که حجاب و حایلی در میان نباشد). مشاهده به‌حس باطن هم بر مبنای همین اصل است، با این تفاوت که وسیله بینش، قوای باطنی است (فعل مثبت قوه متخیله، چنانکه در متن کتاب **انواریه** هم آمده است)، و پرتو نور، اشراق انوار مجرّده است.<sup>۱</sup> در «قسمت اول» کتاب **حکمة الاشراق** (در فصل ثالث از مقاله **ثالثة**)، **سهروردی** (چنانکه روش او در این کتاب است)، آراء دیگران را که صحیح نمی‌داند رد می‌کند و سپس نظریات خود را (علی‌الخصوص در «قسمت دوم» کتاب) عرضه می‌دارد.<sup>۲</sup> پیرامون مسأله ابصار **سهروردی** ابتدا جسمیت و لوئیت شعاع را رد می‌کند؛ شعاع را «هیئت» می‌داند که حاوی جنبه تموجی نور است؛ آن قسمت از نور که ما به‌حس ظاهر می‌بینیم، **سهروردی** سپس رأی اصحاب تعالیم و اصحاب علم المناظر را رد می‌کند که می‌پندارند ابصار خروج شیء از چشم به‌صورت مخروطی که قاعده آن بر مبصر و رأس آن در چشم می‌باشد؛ و نیز رأی ارسطو را که ابصار را انطباع صورت شیء در رطوبت جلیدیه می‌داند، بدلیل آنکه انطباع صور بزرگ در جلیدیه محال است، صحیح نمی‌داند.<sup>۳</sup> بنا بر این چون دانسته شد که ابصار به‌مناسبت انطباع صورت مرنی در چشم نیست و نیز بوسیله خروج شیء از بصر هم نمی‌تواند باشد، تنها در نتیجه مقابله شیء مستبیر با چشم سالم تواند بود، و مقابله و تحرکی که منجر به‌فعل دیدن می‌شود در صورتی تحقق می‌پذیرد که حجابی بین باصر و مبصر نباشد.<sup>۴</sup> و حجاب مانع مشاهده، بزعم **سهروردی**، یا شیء حاجزی است که مانع عبور نور شود، و یا عدم نور و یا تاریکی.<sup>۵</sup> از نظر **سهروردی**، هرآینه نور

۱. اجمالاً متذکر می‌شویم که در «پدیدارشناسی متعالیه» هوسرل نیز انانیت متعالیه چون از خود آگاه است در لحظه تلاقی با آنچه ظاهر و مشهود است (evidenz) از آن شناختی حاصل می‌کند.

۲. ر. ک: «حکمة الاشراق»، ص ۹۷ الی ۱۰۳. در «حکومة» ۸ و ۹ **سهروردی** آراء مختلف ابصار را رد می‌کند.

۳. «حکمة الاشراق»، ص ۹۷. این مطالب را در «المشارع و المطارحات» **سهروردی** به‌تفصیل بیان می‌کند.

۴. همان کتاب، ص ۹۹ به‌بعد.

۵. همان کتاب، ص ۱۰۱.

۶. همان کتاب، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

۷. همان کتاب، ص ۱۸۷ به‌بعد.

وجود داشته باشد، و وسیله مشاهده سالم باشد (یعنی چشم سالم در ابصار به محسّ ظاهری و قوای باطنه تزکیه یافته و صافی شده در مشاهده اشراقی به محسّ باطنی)، و حجاب بین مدرک و مدرک نباشد، آنائیت خودآگاه، مدرک را، دفعتاً درمی یابد و در او نسبت به آن (مدرک) معرفت حاصل می شود، و این همه در پرتو اشراق نور است. حال باید بینیم که رکن اول مشاهده و ابصار—یعنی وجود و تکثر نور—چگونه در فلسفه اشراق بیان می شود، و این خود اساس بحث وجود در فلسفه اشراق و مبین نبوغ و ذید عمیق فلسفی سهروردی است. نورالانوار مبدأ اول و مینوع حیات است، و از نورالانوار، که فیاض بالذات و واجد جود مطلق است، نزدیک ترین نور (النور الاقرب)—یعنی نور اول—حاصل می شود. این نور به نورالانوار پیوسته است و از آن منفصل نمی گردد. نورالانوار افاضه نور می کند زیرا که «هست» و لا غیر. انواری که صادر می شوند مبانی هستی را با خود حمل نموده و مالا به کلیه نقاط عالم کون و مکان می رسانند. بنابر اصل اشراق و اصل قهر—حاکم بر انوار مرتبت بالا نسبت به انوار مرتبت پائین تر—و اصل عشق و مشاهده—حاکم بر انوار مرتبت پائین نسبت به انوار بالاتر—تمام موجودات به ترتیب خاص خود منظم شده و حرکت انتظام یافته است. هستی نورالانوار مجزا از فعل او نیست و به واسطه افاضه انوار مجرد طولی و عرضی و کلیه انوار مختلفه دیگر، اعم از ذاتی و عرضی، فعل و هستی نور، صادر شده و در نهایت آدمیان هم آنها می توانند درک کنند. این نحوه صدور یا صدور نور-افلاطونی الفلوطین تفاوت دارد. زیرا از «واحد» — که الفلوطین در «تاسوعات» خود به آن اشاره کرده — «عقل کلی» صادر می شود و از واحد منفصل و مجزاست اما «انوار» در فلسفه اشراق، تنها به نسبت شدت و ضعف نورانیت با یکدیگر تفاوت دارند. به عبارت دیگر مرتبت انوار—و وجود—در فلسفه اشراق بالمشکیک است.

و اکنون اجمالاً نحوه تکثر نور را در فلسفه اشراق ذکر می کنیم؟ نور اول نور مجردی است که از دو جهت حرکت دارد. جهت اول تحرک مشاهده و عشق است نسبت به نورالانوار، و یک جهت تحرک قهر و اشراق است نسبت به انواری که از آن در مرتبت پائین تر هستند. این نور دارای سکونی نیز هست که برزخ و هیئت به آن متعلق است، و این دو قابل و پذیرنده نور مجرداند. پس از حصول نور اول، این نور نورالانوار را مشاهده می کند، که در لحظه مشاهده بر آن پرتو افکنیم و بر اثر اشراق نور مجرد دیگری حاصل می شود، که نور دوم است. این نور دو نور می گیرد: یکی از نورالانوار، بلا واسطه، و یکی به واسطه نور اول (چون نور اول و دیگر انوار مجرد «لطیفه» بوده و نور کاملاً از آنها عبور می کند و نیز منعکس کننده

۱. نیز، ک. ص ۱۴۱ به بعد متن کتاب حاضر.

۲. این نحوه صدور یا نحوه صدور نظام ارسطویی، که عقول مجرد از یکدیگر منفصلند و تعدادشان متناهی، کاملاً متفاوت است. در اصطلاح، نظام فلسفه اشراق را «پیوسته» می نامیم که انوار مجرد در این نظام غیرقابل شمارش و لایتناهی هستند.

تمامی آنچه «در کت» می کنند هستند). سومین نور چهار نور می گیرد: یک نور بلا واسطه از نور الانوار کسب می کند، و یک نور با واسطه نور اول، و دو نور متعلق به نور دوم را نیز می گیرد؛ و هم بر این اساس نور چهارم هشت نور، و نور پنجم شانزده نور، و الخ. بنابراین، نحوه تکثیر نور بر مبنای فورمول  $2^{(n-1)}$  (عبارت از مرتبت نور است) انجام می گیرد.

ملاحظه می شود که نظریه سه ورودی پیرامون ابصار و مشاهده، نظریه فلسفی بسیار عمیقی است؛ و جا دارد که پیش از این ها پیرامون آن تحقیق شود. خلاصه می کنیم: نور هست، و هر آینه که شخص واجد سیلابت نفسانی و جسمانی در مقابل شیء مدرک قرار گیرد، و حجابی در میان نباشد، و واسطه فیض از میان نرفته باشد، آن شخص آن شیء را چنانکه هست در خواهد یافت، و در او شناخت حاصل خواهد شد. میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست. تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز.

حسین - ضیائی



مکتب اهل بیت

۱. نور اوله مرتبه ۱، نور دوم مرتبه ۲، نور سوم مرتبه ۳، و غیره پس اگر بخواهیم تعداد انوار نور مرتبه دهم را، مثلاً حساب کنیم طبق فورمول، حاصل  $2^9$  خواهد بود.





## بسم الله الرحمن الرحيم

سیاس بیقیاس مرخداي را سزاوار است که هستی جميع موجودات از وجود فائض الوجود اوست، بلکه هست حقیقی همواست، و ماسوای او ظل وجود او، اوست شمس الشموس و نور الانوار و منبع الخیرات و فائض الانوار، جل جلاله و عم نواله و عز شأنه و عظم برهانه، و صلوات بلاتهایات فائض روح مطر، سید کائنات و زبده ممکنات سید اصفیا محمد مصطفی باد. آنکه انوار قواهره عالییه و انوار مدیده اسفهدیه به تبع اوست، بل نور او منبع الانوار، و حقیقت او مخزن الحقائق والآثار، و ذات او مجمع ذوات الانبیاء والاحبار، كما قال علیه وآله السلام: «اول ما خلق الله نوری.» و قال علیه وآله افضل الصلوة: «أنا من نور الله والمؤمنون من نوری.» و بر آل و اصحاب و جميع تابعان و مقتدیان مکت او صلوة دائماً کثیراً کثیراً.

اما بعد، چنین گوید اقل عباد الله الصمد، محمد شریف نظام الدین احمد بن الهروی، که چون این ضعیف را حضرت واهب النعم بعد از تحصیل حکمت طبیعی و الهی به طریقه مشائین و بعضی از علم ریاضی و تعلم علم تصوف و سلوک، توفیق مطالعه کتاب «حکمت اشراق» که از مصنفات شیخ الشیوخ العالم العامل الفاضل الکامل صاحب الاشراقات و الانوار، ذات مظهر البوارق و المغارب، صدرتین حکمای اشراقیین<sup>۱</sup> و مشائین، سردفتر مرتاضین و مجاهدین، منبع المعارف و الحقائق، مطلع الانوار و الدقائق، شیخ شهاب الملک و الدین، سهروردی، المشهور به شیخ المقتول و الشهید، کرامت فرمود و اکثر معانی دقیقه و اسرار غریبه را که در این کتاب مذکور شده است مطابق یافت به اموری که مشایخ اسلام و صوفیان عالی مقام بعد از مجاهدات نفسیه و ریاضات بدنییه مشاهده نموده اند، بنابراین [ب] جا است که اکثر مسائل «قسم ثانی» از کتاب مذکور را که مشتمل است بر بیان احوال نور الانوار و تقدس و کیفیت افاضه جود او بر انوار قاهره و انوار مدیده<sup>۲</sup> اسفهدیه و الهیه<sup>۳</sup>

۱. قواهر (ن).

۲. اخبار (ن).

۳. انوار (ن).

۴. اشراقین (ن).

۵. مدیه او (ن).

۶. السیه (ن).

و نسبت‌های انوار قاهره با همدیگر و به انوار مدبیره [و] حقایق عوالم اربعه که عالم انوار مجزده و عالم انوار مدبیره و عالم برازخ و عالم مثال است، شرحی به زبان فارسی خالی از تعاب و عاری از تکلف عبارت، تا خلاصه بنویسد اکثر مسائل حکمت اشراق [را] که مصنف، قدس سره، بعد از استحکام حکمت نظری و عملی به مکاشفه و مشاهده دریافته است، به اکثر طالبان شاهراه حقیقت ظاهر گردد. و این ضعیف به شکرانه این موهبت عظمی قیام و اقدام نموده باشد. و اگر به امداد و معاونت از روح پرفروش مصنف، قدس سره، [ن] بودی حل معانی دقیقه و اسرار غریبه و رموز عجیبه این کتاب ازین فقیر بی بضاعت صورت نپستی؛ و بعون الله و حسن توفیقه بعد از حصول بعضی از شرایط مطالعه این کتاب و ادراک معانی که مذکور شده است در وی، چنانچه مصنف بیان فرموده است، شروع در کشف غطاء از چهره و جمال آن [معانی] ابتدا نموده و از ارواح جمیع سالکان طریق قویم، استمداد طلبیده در زبان قلیل [به] آخر رسانید، الحمد لله علی ذلک. و این مختصر را «انواریه» نام نهاده شد.

و بر ارباب بصیرت و اصحاب طریقت مخفی نماند که اگرچه این مختصر مقصور است بر بیان مسائل «قسم ثانی» کتاب، ولیکن چون مقصود اصلی از تصنیف کتاب بیان مسائل «قسم ثانی» است و آنچه در «قسم اول» است به منزله مقدمات این مسائل است، پس این مختصر مقصور است بر بیان مسائل «قسم ثانی» [و] در حقیقت شامل جمیع مسائل کتاب است. و چون این کتاب با صغر حجم، کثیر العلم، عظیم الشان، واضح البرهان است، چنانچه در تعریف و توصیف آن افضل الفضلاء المتألهین و اعلم العلماء المتأخرین قطب الدین محمود، المشهور به علامه شیرازی در شرح این کتاب فرموده است:

[ولا يعرف علی وجه الارض فی ما بلغنا کتاباً فی النمط الالهی والنهج السلوکی أشرف منه وأعظم ولا انفس و اتم من شأنه أن یکتب سطره بالثور علی حدود الجور ظاهراً و ینقش بحایه بقله العقل علی لوح النفس باطناً و هو حکمة الشیخ و اعتقاده و علیه اعتضاده واعتماده.]]  
بنابراین بعضی از شرایط تعلم این کتاب را ذکر کرده می‌شود که بدون حصول آن شرایط، شروع نمودن در مطالعه این کتاب و مباحثه این مسائل موجب ضلالت و گمراهی است؛ شرط اول آنکه متعلم از عناد و تعصب هدایت و ملل که سد راه معرفت است، دور باشد و به انصاف و طلب حق مایل بود و غرض او از تحصیل مسائل این کتاب ادراک اسرار الهی و معرفت ذات و صفات باری بوده باشد، نه مال و جاه و تأخر<sup>۳</sup> و تفوق. شرط دوم آنکه حکمت طبیعی و الهی به طریقه مشائیین و علم ریاضی و علم به متطق و علم مکاشفه که آن را علم تصوف می‌گویند و علم معامله که عبارت از علم تهذیب اخلاق و علم سلوک مشایخ

۱. حدود الجور ظاهراً او ینتفس (ن).

۲. شرح حکمة الاشراق، قطب الدین محمد شیرازی، تهران ۱۳۱۴، چاپ سنگی، ص ۲، س ۸ الی ۱۱ (من بعد، شیرازی).

۳. متأخر (ن).

است تحصیل نموده باشد، و از تفسیر و حدیث نیز عاری نباشد. شرط سیوم آنکه از جمیع معاصی ثابت شده، و التجا به کتاب الله و سنت رسول الله آورده، و از روی جدّ و جهد بر جمیع اوامر الهی عمل نموده، و از جمیع مناهی خود را محافظت می نموده باشد. شرط چهارم آنکه از اکثر اخلاق ذمیه باطن خود را پاک ساخته باشد، و بعد از حصول شرایط مذکوره طلب شرایط دیگر که مصنف، رحمه الله، در این کتاب بیان فرموده است باید کرد؛ و بعد از حصول جمیع شرایط از عالم این کتاب تعلّم باید نمود تا استعداد ترقی به عالم انوار حاصل نموده از درگاه ایزد سبحان نجات یابد، و بالله توفیق.

قوله: اما بعد فاعلموا اخوانی... ان تلتصون منی ان اکتب لکم کتاباً اذکر فيه ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلتی.<sup>۱</sup>

این خطاب به شاگردان خود فرموده است که ای عزیزان التماس کردید شما از من که بنویسم از برای شما کتابی، که ذکر کنم در وی مسائلی [که] مرا در خلوت، بعد از استحکام حکمتن نظری و عملی، به الهام ربانی معلوم شده است. و [[مراد از «خلوت» اعراض از امور بدنی و اتصال به مجردات مقدسه است، نه خانه خالی؛ زیرا که خلوت حقیقی عبارت از ترك مألوفات و محسوسات و قطع خواطر وهمی و خیالی است، پس اگر شخصی در خانه‌ای خالی باشد و ترك مألوفات نکرده باشد و خواطر شیطانی او که عبارت از عمل توه و همی و خیالی است قطع نشده، او در فرقت است نه در خلوت. و لهذا اکثر نفوس اقویا را خلوت در انجمن میسر است. و مراد از «منازلات» مقامات سالک است که در کتب تصوف از آن به منازل انا و لا انت، و لا انا و انت، و لا انا و لا انت و امثال آن تعبیر کرده اند.]]

قوله: ولکل نفس طالبة قسط من نور الله عز وجل قل او کثر.<sup>۲</sup>

یعنی هریک از سالکان الهی را حصّه‌ای از انوار الهی به قدر استعداد فایض می شود. زیرا که سالک مبتدی هر چند جهد و جدّ می نماید به مدارج عالیه ترقی می کند و حقایق اشیاء او را ظاهر می شود، و یا متعلّق به اخلاق الهی می گردد و در احاطه معلومات و تجرّد از جسمانیات، و غرض از ذکر این عبارت این است که هر طالب را حصّه‌ای از انوار الهی می رسد و من از جمله طالبان حقیقی، و حصّه‌ای که مرا رسیده است در این کتاب بیان می کنم. و این عبارت را از روی تواضع فرموده است، [[زیرا که این «قسط» از انوار الهی که در این کتاب بیان کرده است قسط عظمای منتهی است، نه قسط ضعیفای به مبتدی.]]

قوله: ولکل سجتهد ذوق نقص او کمل.<sup>۳</sup>

۱. مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هاتری کرین، ص ۹، ۶ الی ۱۱ (من بعد: حک. کرین ۲).

۲. اقتباس از شیرازی، ص ۱۳، ۱۲ الی ۱۷.

۳. حک. کرین ۲، ص ۹، ۱۱ و ۱۲.

۴. شیرازی، ص ۱۴، ۳ و ۴.

۵. حک. کرین ۲، ص ۹، ۱۲.



{[ زیرا که در مجتهدین مراتب بسیار است و هر چند مجتهد کاملتر ذوق دریافت اسرار الهی او بیشتر، و هر چند ناقص تر کمتر است ]} <sup>۱</sup> و مراد از «ذوق» حالت ادراک حقایق اشیاء است به فکر یا به الهام دفعی که بدون ترتیب مقدمات ظاهر شود.

قوله: غلیس العلم <sup>۲</sup> وفاقاً علی قوم لیخلق بعدهم باب الملکوت <sup>۳</sup>.

جماعتی از ضعیفا گفته اند که حکمت و تصوف ختم شده است و در اواخر زمان ممکن نیست که شخصی پیدا شود که در عمل علم به مرتبه ایشان رسیده باشد. و مصنف قدس سره، می فرماید که در قبض بسته نشده است تا بگویم که راه اتصال به عالم ملکوت مسدود شده است، زیرا که اعتقاد کردن به این امر بدون ظهور برهان از جهل است.

قوله: بل واهب العلم بالائق الحین <sup>۴</sup>.

یعنی عقل فعال همیشه بر وفق مبین که نهایت عالم عقل است موجود است، و یغل در مبادی نیست، پس بسته شدن ابواب فیوض ممکن نیست. ولیکن به سبب اقتضای اوضاع فلکی و بعد عهد از انبیاء قلت مجتهدین ممکن است.

قوله: وشر القرون ماطوی فیه بساط الاجتهاد <sup>۵</sup>.

یعنی بدترین قرن‌ها قرن‌هاست که بساط سیر و سلوک به حق کشیده شود <sup>۶</sup>.

یعنی مجتهد مرشد را در آن قرن ظاهر نباشد. و بهترین قرن‌ها قرن‌هاست که مجتهدین در وی و مرشدین در آن قرن ظاهر باشند. و هر [چه] مجتهد و مرشد کاملتر باشد شرافت قرن بیشتر خواهد بود <sup>۷</sup>. و لهذا سید کاینات، علیه افضل الصلوة، فرموده است که: «خیر القرون قرنی». زیرا که آن حضرت اجل المجتهدین و اعظم المرشدین بوده است. و قرن به نزد بعضی هشتاد سال و به نزد بعضی سی سال است.

قوله: و انقطع فیه سیر الافکار <sup>۸</sup>.

عطف است بر «ماطوی فیه بساط الاجتهاد». یعنی بدترین قرن‌ها آن است که منقطع شده باشد در وی سیر افکار. و «فکر» عبارت از ترتیب امور معلومه است از برای تادی به امر مجهول <sup>۹</sup>. و چون تفکر در حقایق اشیاء از جمله عبادات، بلکه منبع طاعات است، بنابراین

۱. شیرازی، ص ۱۴، س ۵ الی ۷.

۲. العالم (ن).

۳. حکک، کرین ۲، ص ۹، س ۱۲ و ۱۳.

۴. حکک، کرین ۲، ص ۹، س ۱۳.

۵. حکک، کرین ۲، ص ۱۰، س ۱ و ۲.

۶. کشیده شدن و اظهاراً به معنی برچیدن آورده است. (م).

۷. شیرازی، ص ۱۴، س ۱۴ الی ۱۶.

۸. حکک، کرین ۲، ص ۱۰، س ۲.

۹. شیرازی، ص ۱۴، س ۱۸ و ۱۹.

فرموده است که بدترین قرن‌ها آن است که در آن قرن علمائی که استخراج مسائل به فکر و نظر می‌کرده باشند موجود نباشند.

قوله: واختتم فيه باب المكاشفات.<sup>۱</sup>

یعنی مسدود شده باشد در آن قرن باب مکاشفات. و «مکاشفه» عبارت از ظهور امر عقلی است به الهام، دفعة من غیر فکر و نظر، در حال بیداری یا مابین النوم والیقظة.<sup>۲</sup>

قوله: وانسد طرائق المشاهدات.<sup>۳</sup>

قال الشارح: [[والمشاهدة اخص من المكاشفة والفرق بينهما ما بين العام والخاص... لكن المصنف، رحمه الله، قال في رسالة المسماة بـ «كلمة التصوف»<sup>۴</sup> المكاشفة في حصول علم للنفس، أما [بفكر أو] بحدس أو بسانح غیبی متعلق بامر جزئی... والمشاهدة [فی] شروق [الانوار] علی النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم.]]<sup>۵</sup> هذا كلامه رحمه الله، مراد از «شروق» انوار ظهور به علم است به سرتبه که در وقوع اوشک و شبهه نماند. و به این معنی بین المكاشفة والمشاهدة عموم و خصوص من وجه بوده باشد.

قوله: وقد رتب لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاودة القواطع عنه كتباً على طريقة المشائين.<sup>۶</sup>

یعنی پیشتر از تصنیف این کتاب و در اثنای تصنیف این، ترتیب داده‌ام از برای شما کتابهایی که مشتمل است بر مسائل حکمت طبیعی و الهی به طریقه مشائین. و ازین عبارت ظاهراً می‌شود که بعضی ازین کتاب [ها] را پیشتر از شروع تصنیف این کتاب اتمام نموده است و بعضی را بعد از شروع در تصنیف این شروع نموده است. و پیشتر از اتمام این اتمام نموده است.

قوله: ومن جملتها المختصر الموسوم بـ «التلويحات اللوحية والعرشية»<sup>۷</sup> المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد ثم صغر حجمه، ودونه «الملحات»<sup>۸</sup> وصنفت غيرها.<sup>۹</sup>

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۰، س ۲: واختتم باب المكاشفات.

۲. شیرازی، ص ۱۵، س ۱ الی ۳.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۱۰، س ۲ و ۳: وانسد طرق المشاهدات.

۴. «کلمة التصوف» تصحيح نجفعلی حبیبي. درسه رساله از شیخ اشراق. تهران، ۱۳۵۶.

۵. المکارم (ن).

۶. النقش (ن).

۷. شیرازی، ص ۱۵، س ۵ الی ۸.

۸. حکم. کربن ۲، ص ۱۰، س ۴ و ۵.

۹. «التلويحات اللوحية والعرشية» نام رساله‌ای است از سهروردی. بخش الهیات آن (تعلم الثالث) را کربن چاپ کرده است.

«مجموعه فی الحکمة الالهية» استانبول، ۱۹۴۵. نسخه کاتبی از «التلويحات» در دست همت: نسخه کتابخانه برلن، شماره ۵۰۶۲.

۱۰. الجمع (ن).

۱۱. «الملحات» شیخ اشراق، تصحيح اميل مألوف، بيروت، ۱۹۶۹.

۱۲. حکم. کربن ۲، ص ۱۰، س ۵ الی ۷.

از جمله مصنفات مصنف، قدس سره، «تلویحات» کتاب مبسوطی است که اکثر مسائل حکمی با براهین به شرح بسیط در وی مذکور شده است. و مراد از «غیرهما» «مقاومات» و «مطارحات» است.

قوله: ومنها ما رتبته فی ایام الصبی؛  
مانند «الواح»<sup>۱</sup> و «هیاکل»<sup>۲</sup> و رسائل دیگر.  
قوله: وهذا سیاق آخر؛

یعنی آن کتب که تصنیف کرده‌ام برطریقه مشائین است، و این کتاب، جمیع به طریقه اشراقیان نوشته شده است. و چون طریقه اشراقیان و مأخذ ایشان بر ذوق و کشف و مشاهده است، نه بحث و نظر، بنابراین مسائل این کتاب نیز مأخوذ است از الهام و مشاهده، نه فکر و نظر، چنانچه معلوم خواهد شد، انشاء الله تعالی.

قوله: وطریق اقرب من تلك الطريقة؛  
ای طریقه اشراقیین اقرب الی الحق من طریقه المشائیین. زیرا که بر دلیل محض چندان اعتماد نیست. چنانچه مولانا جلال الدین محمد رومی می‌فرماید، شعر:

پای استدلالیان چوبین بود      پای چوبین سخت بی‌تمکین بود  
قوله: ولم يجعل لی اولا بالفکر [و] النظر بل کانی حصوله بامر آخر. ثم طلبت الحجة علیه.<sup>۳</sup>

یعنی مسائل این کتاب اولاً به الهام معلوم شده است و بعد از آن به تفکر دلایل نیز بر آن مطالب ظاهر شده است.  
قوله: و ما ذکرته من علم الأنوار و جمیع ما یبتنی علیه و غیره یساعدنی علیه کل من سلک سبیل الله عز و جل.<sup>۴</sup>

مراد از «علم انوار» معرفت مبدع اول است و عقول و نفوس و انوار عرضیه و آنچه متعلق شده است. و مراد از «ما یبتنی علیه» مسائل علم طبیعی و الهی است که در این مختصر

۱. «مقاومات» و «مطارحات» دو رساله از شیخ اشراق که مطارحات با نام «مشارع و بطارحات» نیز معروف است، بخش الهیات آن (العلم الثالث) در «مجموعه فی الحکمة الالهیه» چاپ شده است. تصحیح کرین، استانبول، ۱۹۴۵. نسخه کاملی از آن در دست است: نسخه لندن، 01-365.

۲. حکک. کرین ۲، ص ۱۰، ص ۷.

۳. مراد «الواح عمادی» است که در مجموعه مصنفات فارسی سهروردی، به تصحیح نصر و کرین چاپ شده است، تهران، ۱۹۷۰.

۴. مراد «هیاکل التور» است.

۵. حکک. کرین ۲، ص ۱۰، ص ۸.

۶. حکک. کرین ۲، ص ۱۰، ص ۸.

۷. حکک. کرین ۲، ص ۱۰، ص ۹ و ۱۰: ولم يحصل لی اولا بالفکر بل کان...

۸. حکک. کرین ۲، ص ۱۰، ص ۱۱ و ۱۲.

مذکور خواهد شد، لاشتمال القسم الثاني علیها، و مراد از «غیره» بعضی از مسائل طبیعی و الهی است که بر علم انوار موقوف نیست و آن مسائل در آخر قسم اول مذکور شده است. یعنی در جمیع مسائل این کتاب مرا ارواح جمیع انبیا و حکما و اولیا امداد نموده است و به برکت امداد ارواح ایشان حق حقیقی ظاهر شده است.<sup>۱</sup>

قوله: و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطن صاحب الاید والنور.

یعنی آنچه از علم انوار در این کتاب مذکور شده موافق عقیدت افلاطن [است]. قال الشارح: [[لأنه موافق لما هو مذکور فی کتبه المسمی «طیمائوس» و «فادون» و فی رسائله ایضاً]]<sup>۲</sup> این کتاب [های] افلاطون را با اکثر کتب حکمای یونان در زمان ساسون خلیفه، از یونانی به عربی ترجمه کرده اند، چنانچه از کتب تواریخ معلوم می شود، و [[«ایدی» جمع «یده» است و ید به معنی نعمت، و چون در لغت بعضی عربان بی «یا» آمده است، چنانچه المهدی را المهدی می گویند، بنابراین [صاحب] اید گفت، یعنی صاحب نعمت و نور؛ کما قال الله تعالی: «اولی الایدی والابصار»<sup>۳</sup> و افلاطون را امام از آن جهت گفته است که افلاطون قدوة حکمای الهی است در حکمت نظری؛ حتی در هر امر که او را شک واقع می شد خلع بدن نموده، در الواح عالیه، آن امر را بعینه مشاهده می کرد و بعد از عود نمودن به بدن از آن خبر می داد.]]<sup>۴</sup> و رئیس بدان سبب گفته است که در حکمت عملی از متقدمین و متأخرین شخصی به مرتبه او نرسیده بود.

قوله: وكذا من قبله من إيمان والدالحکماء هرمس الی زمانه من عظماءالحکماء و اساطین الحکمة مثل انباز قلیس و فیثاغورس و غیرهما.<sup>۵</sup>

یعنی و همچنین آنچه در این کتاب مذکور شده است مطابق مذهب جمیع قدمای حکمای اشراقی است. و هرمس را والد حکما بدان سبب گفته است که اکثر علوم حکمت را او تدوین نموده است، و جمیع حکمای مشهور تلامذه او بوده اند. می گویند که هرمس ادریس است علیه السلام. و مراد از غیرهما سقراط و اسقلینوس و برتاسس و آغاناثیمون و دیموس و بوذاسف و امثال ایشان است. و منقول است که برتاسس، ایوب و آغاناثیمون، شیث است، علیهما السلام. و این حکما از حکمت و نبوت نصیب تمام داشته اند. و مراد از حکمت چیزی

۱. هروی در این قسمت از شرح شیرازی سود جسته است. ص ۱۶، ص ۹ الی ۱۲. (من بعد با ذکر اقتباس از شیرازی، قسمتهایی را که هروی از شرح شیرازی سود جسته است از موارد دیگر که عیناً نقل و با ترجمه کرده و با ذکر «شیرازی» مشخص شده است، متمایز می کنیم. م.)

۲. حکمة. کریب ۲، ص ۱۰، ص ۱۲ و ۱۳.

۳. شیرازی، ص ۱۶، ص ۱۳ و ۱۴.

۴. قرآن مجید، سورة ۳۸، آیه ۴۵.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۱۶، ص ۱۵ الی ۱۷.

۶. حکمة. کریب ۲، ص ۱۰، ص ۱۳ و ۱۴.



است که در قرآن مجید توصیف و تعریف شده است، كما قال الله: «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»<sup>۱</sup> و قوله عز وجل: «ولقد آتينا لقمان الحكمة»<sup>۲</sup> وقوله تعالى خطاباً للنبي، صلعم: «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»<sup>۳</sup> إلى غير ذلك من الآيات الدالة على شرف الحكمة وعلو مرتبتها. و این طایفه متخلق به اخلاق الهی بوده‌اند در احاطه معلومات و تجرد از جسمانیات و ایصال فیوضات و خیرات بر ماتحت خود؛ كما قال النبي، صلعم: «تخلقوا باخلاق الله» ای تشبها به فی الاحاطه بالمعلومات والتجرد عن الجسمانیات و انتشار الفيوض والخیرات. و این قوم گفته‌اند که: الفلسفة هي التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية لتحصل السعادة البدنية. حکیم در حقیقت ایشان بوده‌اند، نه بعضی از متأخرین به مثائلی که اکثر مردم ایشان را حکیم خیال می‌کنند؛ زیرا که این طایفه حکمت را از کثرت جدل [و] بحث و گفتگوی وقیل و قال زیاده از واجب ضایع ساخته گمراه صورت و معنی شده‌اند. ایزد، تعالی، همه را هدایت به صراط مستقیم فرماید. و «اساطین» از آن جهت گفته است که اسطوانه چیزی است که سقف خانه به اعتماد او می‌باشد. چون هر یک از این حکما صاحب شریعت و مکت بوده‌اند، پس هر یک اسطوانه دین<sup>۴</sup> و معتمد علیه مکت بوده است. مخفی نماند که در هر محل از این کتاب که لفظ متقدمین یا قدما مذکور می‌شود مراد طایفه‌ای از حکما است که پیشتر از افلاطون بوده است. در هر محل که لفظ متأخرین مذکور شده است مراد جماعتی است که بعد از افلاطون بوده‌اند، زیرا که رئیس و امام حکما افلاطون است، پس تقدم و تأخر نسبت به او اعتبار نمودن اولی است.

قوله: و کلمات الاولین مرموزة.

و سبب رمز نمودن این است که جماعتی که اهل این فن نباشند گمراه نکردند، زیرا که فهمیدن آن معانی دقیقه که به عالم تعبیر آورده می‌شود بغایت دشوار است، پس اگر رمز کرده نشود احتمال دارد که بعضی نفوس ضعیفه به سبب قلت تدبیر، به معانی حقیقی انتقال نتواند کرد و به حیل مرکب مبتلا گردند. [[بعد از رمز نمودن، عوام از ظاهر آن عبارت آنچه لایق به حال ایشان است می‌فهمند، و خواص از معانی حقیقی مستفید می‌گردند و لهذا کلام باری، عز وجل، و اصحاب نوامیس مرموز واقع شده است.]]<sup>۵</sup>  
قوله: وما رد عليهم فائنه وان كان متوجهاً على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم.<sup>۶</sup>

۱. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۲۶۹.

۲. قرآن مجید، سوره ۳۱، آیه ۱۲.

۳. قرآن مجید، سوره ۱۶، آیه ۱۲۵.

۴. اسطوار برین (ن).

۵. حکم، کریب ۲، ص ۱۰، س ۱۵.

۶. اقتباس از شرازی، ص ۱۷، س ۱۳ الی ۱۵.

۷. حکم، کریب ۲، ص ۱۰، س ۱۵ و ۱۶: وما رد عليهم وان كان...

[[موریانوس<sup>۱</sup> حکیم که شاگرد افلاطون بوده است، در زمانی که ارسطو در رد کلام اوایل سخن می‌کرد، در جواب گفته است که کلام اوایل مرموز است و رد کلام مرموز معقول نیست، زیرا که رد کردن موقوف است بر فهمیدن مطلوب، و مطلوب کلام مرموز فهمیده نمی‌شود.]]<sup>۲</sup>

قوله: و علی هذا یبُنی قاعدة اهل المشرق فی النور والظلمة و هم حکماء الفرس مثل جاماسب<sup>۳</sup> و فرسناد شیر و شتر<sup>۴</sup> و بزرجمهر و من قبلهم<sup>۵</sup>.

یعنی مدار حکمای فارس نیز بر رمز است. و مراد از «من قبلهم» کیوسرت و طهمورث و افریدون و کیخسرو و زردشت است. و مراد ایشان از این عبارت که نور و ظلمت دو اصل است، واجب الوجود و ممکن الوجود است. زیرا که موجود یا واجب است یا ممکن، پس آنکه بعضی مردم از لفظ اصل، اله خیال کرده، حکم بر کفر ایشان کرده‌اند معض خطا و خطای معض است. زیرا که شخصی که شمه‌ای از عقل در وی باشد به تعدد اله قائل نمی‌شود، پس از آن حکمای عالیهقام که صاحب مکاشفات و مشاهدات بوده‌اند این عقیدت چگونه صورت امکان داشته باشد؟ و چون مصنف، قدس سره، بعد از استحکام حکمت نظری و عملی و ریاضات بدنی و مجاهدات نفسانی شاهد حق حقیقی نموده بود و کلام ایشان را مطابق مآثور<sup>۶</sup> گفته و [برطبق] شهودیه یافته است، لاجرم بدین کتاب اخبار طریقه ایشان نموده است. قال الشارح: [[وقد اُتلف حکمتهم حوادث الدهر و اعمها<sup>۷</sup> زوال ملک عنهم و احراق الاسکندر [الاكثر] من کتبهم]]<sup>۸</sup> و حکمتهم. و سبب سوختن کتب ایشان این است که از اوضاع افلاک در آن عصر این چنین یافته باشد که مطالعه آن کتب موجب ضلالت مردم می‌شود، و الا از اسکندر سوختن کتب حکمای عالیهقام چگونه صورت بندد.

قوله: لیست هی قاعدة کفرة المجوس<sup>۹</sup>.

یعنی قاعدة حکمای فارس در باب نور و ظلمت مثل قاعدة کفار مجوس نیست، زیرا که کفار مجوس می‌گویند که نور خالق خیر است و ظلمت خالق شر، و نیز می‌گویند که خالق نور و خیر یزدان است و اله، خالق ظلمت و شر اهرمن است. و آن قوم بدین سبب گمراه شده‌اند

۱. موریانوس یا موریانوس (شیرازی، ص ۱۸، س ۹).

۲. انبیا از شیرازی، ص ۱۸، س ۶ تا ۸.

۳. جاماسب یا جاماسف.

۴. فرسناد شیر و شتر، که در حکک، کرین ۲، ص ۱۱، س ۱ آمده است: فرشاوشر.

۵. حکک، کرین ۲، ص ۱۰، س ۱۶، الی ص ۱۱، س ۱ و ۲.

۶. مأسور (ن).

۷. اعتلها، شیرازی، ص ۱۹، س ۲.

۸. شیرازی، ص ۱۹، س ۱ و ۲.

۹. حکک، کرین ۲، ص ۱۱، س ۲: و هی لیست قاعدة...

۱۰. که از خالق (ن).

که ظلمت و شر را وجودی خیال کرده، ضد نور و خیر دانسته‌اند؛ پس گفته‌اند که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد، و صدور از یک مبدأ محال است، پس باید که مبدأ نور و خیر غیر-مبدأ ظلمت و شر بوده باشد. و جواب این است که ظلمت و شر عدم نور و خیر است، و صدور امر عدمی معقول نیست، و نسبت میان نور و ظلمت و خیر و شر نسبت عدم و ملکه است نه نسبت تضاد.

قوله: والحاد مانی.<sup>۱</sup>

یعنی مذهب حکمای فارس موافقت ندارد به چیزی که [[مانی بابلی گفته است، و این مانی نصرانی بود، و چون در بعضی صانع خود را بی‌نظر دقت خود یافت دعوی نبوت کرد، و مانند مجوس به تعدد اله قائل شد و چون معنی انحاد میل و عدول نمودن از حق است، و مانی از حق به باطل عدول نموده بود، بنا بر آن از کفر او به لفظ انحاد تعبیر فرمود.]]<sup>۲</sup>

قوله: وما یفُضی الی الشَّرک بالله.<sup>۳</sup>

یعنی و مذهب حکمای فارس موافقت ندارد به چیزی که به شرک مفضی باشد، مانند مذهب قدریه و شرفیه و شرکان هند، به خلاف حکمای هند که ایشان مانند حکمای فارس موحدند نه مشرک. و قوله، علیه السلام: «القدریة مجوس هذه الامة» اشاره به کفر ایشان می‌کند.

قوله: ولاتنظن ان الحکمة فی هذه المدة القریبة کانت لاغیر، بل العالم ما خلقت عن الحکمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البينات.<sup>۴</sup>

مراد از حکمت در این مقام تشبیه به اله است در احاطه معلومات و تجرد از جسمانیات و انتشار فیوض و خیرات بکرمات، چنانکه مذکور شد. و غرض از ذکر این عبارت رد مذهب تومی است که می‌گویند که حکمت از افلاطون و ارسطو پیدا شده است و قبل از ایشان نبوده است، و این از نقصان عقل ایشان است، زیرا که چنانچه عنایت الهی اقتضا نموده است که هر ذی کمال به کمال خود برسد و لهذا آنچه در عالم موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست، همچنین اقتضا نموده است وجود شخصی را که به تأیید الهی موافق ضابطه و قانوناتی که مطابق وضع زمانه باشد اصلاح اخلاق اهل عالم نماید. و مراد از «حجج و بینات» براهین و آیات و انبیا و اولیاست، شق قمر و کلام فصیح. و با عدم تعلم معلوم اخبار از احوال اسم ماضیه و بیان جمیع علوم حکمت عملی و نظری و احیاء اموات و اسئال آن مانند ششی بر آب و حر در هوا و غیر ذلک. و خلاصه کلام این است که در هر زمان شخصی که اعقل و اکمل اهل آن

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۲.

۲. انقیاس از شیرازی، ص ۱۹، س ۷ الی ۱۰.

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۲ و ۳.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۳ و ۴.

زمان باشد موجود می باشد، و آن شخص اگر شرع جدید بنا بکند به تأیید الهی، و دعوی نبوت می کرده باشد، او را نبی و رسول گویند، و اگر تابع شریعت و مکت و مستقدم بود و دعوی نبوت نکند او را امام خوانند.

قوله: و هو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون مادامت السموات والأرض.<sup>۱</sup>  
یعنی ازلا و ایداً این چنین بوده و خواهد بود، زیرا که سماوات و ارض قدیم است، کما سجدی، بیانه انشاء الله تعالی.

قوله: والاختلاف بين متقدمي الحكماء وتأخريهم إنما في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض. والكل قائلون بالمعالم الثلاثة متفقون على التوحيد لانزاع بينهم في اصول المسائل.<sup>۲</sup>

[[اما الفروع فقد يقع اختلاف فيها لاختلاف مأخذها.]]<sup>۳</sup> غرض از ذکر این عبارت دفع اعتراضی است که وارد می شود در این مقام، و تقریر آن این است که چون جمیع حکمای فارس و یونان از حکمت [و] نبوت نصیب تمام داشته اند و هریک از ایشان به الهام ربانی صاحب شریعت و مکت بوده است، پس باید که در کلام ایشان اصلاً اختلاف نبود، زیرا که روی دل جمیع شارعان به جانب حق است، و در حق اختلاف معقول نیست، [زیرا] که جمیع حکما در اصول مسائل مانند وحدت واجب الوجود لذاته و قدم عالم و صحت معاد و امثال آن با یکدیگر متفقند، و اما در فرع به سبب اختلاف مأخذ، اختلاف در کلام ایشان ظاهر می شود. این است تقریر کلام مصنف. و تحقیق مرام در این مقام این است که اکثر قدمای حکما و بعضی از متأخرین اکثر مسائل را به خلق بدن تحقیق می کردند، به این طریق که در هر مسأله از مسائل که ایشان را شک می شد خلق بدن نموده آن معنی را بعینه در النواح عالیه مشاهده می کردند، زیرا که مانع ادراک، نقوش محفوظه در النواح عالیّه حواس و قوای بدنیه است. پس چون حواس و قوا معطل شوند باید که آن نقوش ادراک نموده شود، و لهذا بعد از موت بدن جمیع اعمال حسنه و سیئه منکشف می گردد، کما قال الله تعالی: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرتك اليوم جدید.»<sup>۴</sup> و ایضاً قال، عزاسمه: «ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.»<sup>۵</sup> و بالجمله بعد از رجوع به بدن آن معنی را به طریق رمز بیان می فرموده اند، و چون فهمیدن معنی حقیقی کلام مرموز از الفاظ بغایت دشوار است، بنا بر آن سامعان و متعلمان در بیان معنی آن کلام اختلاف نموده اند، و از این تقریر معلوم شد که اختلاف در اصل معنی نیست بلکه در ادراک آن معنی

۱. حکک. کرین ۲، ص ۱۱، س ۴ و ۵.

۲. حکک. کرین ۲، ص ۱۱، س ۵ الی ۸.

۳. الحلاق (ن).

۴. شیرازی، ص ۲۱، س ۴ و ۵.

۵. قرآن مجید، سوره ۵۰، آیه ۲۲.

۶. قرآن مجید، سوره ۹۹، آیه ۸.

از الفاظ [است]، و ضعفاً معانی را از الفاظ طلب می‌کنند و اقویاً الفاظ را برای<sup>۱</sup> معانی می‌خواهند. و مخفی نماید که اکثر حکما قائل اند به عوالم ثلاثه که عالم عقل و عالم نفس و عالم صورت است، و افلاطون حقّ اول را<sup>۲</sup> عالم ربوبیت گفته است و بر این تقدیر عوالم اربعه بایستی گفت؛ ولیکن چون عالم صورت عالم حس است و محتاج به اثبات نیست بنا بر آن مصیّف، رحمه الله، از عوالم ثلاثه عالم ربوبیت و عالم عقل و عالم نفس را اراده کرده است، والله اعلم.

قوله: والمراتب كثيرة<sup>۳</sup> و هم علي طبقات.<sup>۴</sup>

یعنی مراتب میان حکما بسیار است و جمیع حکما محصور در ده طبقه اند. و وجه حصر از کلام مصیّف ظاهر می‌شود و احتیاج [به] بیان ندارد.

قوله: حکیم الهی متوغل فی التآله عديم البحث<sup>۵</sup>؛

یکی طایفه از حکماست که توغل نموده‌اند در تآله، یعنی تفکر و تدبّر [در] ذات [و] صفات باری تعالی؛ و اصلاً به مباحثه و ایراد حجت و برهان بر مطلوب متوجه نیستند.

قال الشارح: [[و هذا كما كثر<sup>۶</sup> الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف كابن بزید- انبساطی و سهل بن عبدالله التستری والحسين بن المنصور و نظائرهم من ارباب الذوق [و الحال] دون البحث الحکمی المشهور]]<sup>۷</sup>

قوله: حکیم بحث عديم التآله<sup>۸</sup>؛

و طبقه دوم قومی از حکماست که [[متوغل در بحث اند و از تآله نصیب ندارند مثل ارسطو و بوعلی سینا و ابونصر فارابی و تابعان ایشان، و مراد از بحث متوغل در بحث است تا عکس اول باشد]]<sup>۹</sup>

قوله: حکیم الهی متوغل فی التآله والبحث<sup>۱۰</sup>؛

حکمای این طبقه بهترین مردم اند، زیرا که تحقیقاتی مناسب تر [دار]ند در احاطه معلومات و تجرّد از جسمانیات. قال الشارح: [[ولا يعرف احد من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة لانهم و ان كانوا متوغلين فی التآله لم يكونوا متوغلين فی البحث الا ان براد بتوغلهم فيه معرفة

۱. الفاظ یا از برای یا از برای معانی... (ن).

۲. اول در عالم... (ن).

۳. حکم. کرین ۲، ص ۱۱، ص ۱۲.

۴. حکم. کرین ۲، ص ۱۱، ص ۱۲، الی ص ۱۲، ص ۱.

۵. هذا کبر الایا (ن).

۶. شیرازی، ص ۲۳، ص ۲ الی ۴.

۷. حکم. کرین ۲، ص ۱۲، ص ۱.

۸. انقباس از شیرازی، ص ۲۳، ص ۵ و ۶.

۹. حکم. کرین ۲، ص ۱۲، ص ۱ و ۲.



الاصول و القواعد بالبرهان من غير سطر الفروع و تفصيل المعجل و تميز العلوم بعضها عن بعض مع التنقيح و التهذيب لأن هذا ما تمّ الا باجتهاد ارسطو و لا من المتأخرين غير صاحب هذا الكتاب.]]<sup>۱</sup> تمّ كلامه رحمه الله. و ازین کلمات لازم می آید که مصنف افضل باشد از اکثر انبیا و اولیا، زیرا که مذکور شد که اکثر انبیا و اولیا متوغل در تأله عذیم البعث بوده اند، و این معقول نیست، و گنجایش دارد که در جواب گفته شود که مصنف، قدس سره، اگرچه متوغل در تأله بود ولیکن توغل انبیا در تأله بیشتر از او بوده است، چه در متوغلین در تأله براتب غیر متناهی است، زیرا که معلومات الهی غیر متناهی است.

قوله: و حکیم الهی متوغل فی التأله، متوسط فی البحث اضعیفه.<sup>۲</sup>  
طبقه چهارم متوغل در تأله، متوسط در بحث، و طبقه پنجم متوغل در بحث<sup>۳</sup> ضعیف در تأله<sup>۴</sup> است.

قوله: حکیم متوغل فی البحث، متوسط فی التأله اضعیفه.<sup>۵</sup>  
[[طبقه ششم عکس طبقه چهارم، و طبقه هفتم عکس طبقه پنجم است.]]<sup>۶</sup>  
قوله: و طالب للتأله والبحث او التأله فقط، او البحث فقط، فیحسب.<sup>۷</sup>  
این ده طبقه حکما است هیچ فرد از افراد حکما از این [ده] طبقه خارج نیست.  
قوله: فان اتفق فی وقت متوغل فی التأله والبحث، فله الرئاسة و هو خلیفه الله.<sup>۸</sup>  
زیرا که او جامع حکمت ذوقی و بحشی است.  
قوله: وان لم یثقی فالمتوغل فی التأله المتوسط فی البحث.<sup>۹</sup>  
و ظاهرست که نفوس این طبقه افضل است از متوغل در تأله عذیم البعث، زیرا که انتشار فیوض و خیرات و انوار علوم بر عموم خلایق که به مقام شهود نرسیده باشند به بحث آسان تر است.

قوله: وان لم یثقی، فالحکیم المتوغل فی التأله عذیم البعث.<sup>۱۰</sup>  
و ازین بیان ظاهر شد که در خلافت الهی توغل در تأله ضروری است، نه توغل در بحث.  
زیرا که خلیفه ملک شخصی تواند بود که از ملک استفاده احکام نماید، و استفاده از مبادی

۱. شیرازی، ص ۲۳، من ۷ الی ۱۱.

۲. حکک. کربن ۲، ص ۱۲، من ۲.

۳. متوغل در تأله ضعیف در بحث (ن).

۴. حکک. کربن ۲، ص ۱۲، من ۲ و ۳.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۲۳، من ۱۳.

۶. حکک. کربن ۲، ص ۱۲، من ۳ و ۴: طالب للتأله والبحث؛ طالب للتأله و یحسب؛ طالب للبحث یحسب.

۷. حکک. کربن ۲، ص ۱۲، من ۴ و ۵: متوغل فی التأله و هو خلیفه الله والبحث فله الرئاسة (ن).

۸. حکک. کربن ۲، ص ۱۲، من ۵ و ۶.

۹. حکک. کربن ۲، ص ۱۲، من ۶.

عالیه بدون توغّل در تآله حاصل نمی‌شود.

قوله: ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب.<sup>۱</sup>

یعنی مراد من از لفظ ریاست که ذکر کرده‌ام حکومت و ریاست ظاهر نیست که خلیفه‌الله می‌باید که بر خلائق استیلا به حسب ظاهر داشته باشد، بلکه مراد آن است که استحقاق خلافت او راست و اگرچه به حسب اقتضای اوضاع اقلّک او در غایت خمول بوده باشد.

قوله: بل قد يكون الامام [المتأله] مسئولياً ظاهراً.<sup>۲</sup>

[[مانند بعضی انبیا و بعضی ملوک مثل اسکندر و کیخسرو و بعضی صحابه، رضی الله عنهم.]]<sup>۳</sup>

قوله: وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة «القطب». وان كان في غاية الخمول.<sup>۴</sup>

و ازین عبارت معلوم شد که مراد از ریاست [ریاست] معنوی است نه صوری و نیز معلوم شد که قطب عبارت از شخصی [است] که متوغّل در تآله باشد، خواه [ظاهر] باشد و خواه مخفی. و در اخبار نبویه مذکور است که در هر زمان قومی از اقطاب و ابدال در عالم موجود می‌باشد و رئیس همه یک شخص می‌باشد، آن را غوث نیز می‌گویند. و امیر سید محمد گیسودراز که از جمله متأخرین مشایخ صوفیه [است] در یک مکتوب از مکتوبات خود، که به مرید خود ارسال داشته است، احوال اقطاب و ابدال را مفصلاً نوشته است. و چون خالی از غرایب نبود بنابراین در این مختصر ثبت افتاده. امیر مذکور آن مکتوبات را «بهر المعانی» نام نهاده است:

#### المکتوب الخامس عشر فی مشاهده المفهود

ای معیوب شاهدان حضرت لایزالی که از چشم خلائق مستورند جز اهل حقیقت که وجود ایشان حقیقت شده باشد، دیگری ایشان را نبیند، و از ایشان کس اند که خواجه عالم، صلعم، فرمود: «بدلاء اُنتی سبعة». و این هفت بدلا در هفت اقلیم می‌باشند؛ هر ابدالی در اقلیم [ی] و چون یکی از ایشان ارتحال می‌کند<sup>۵</sup> یکی را از صوفیان به جای مرتحل نصب می‌کنند و همان نام که او را می‌باشد هم بدان نام می‌خوانند، و اسمای بدلای سبع این هفت است:

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۶، ص ۱۰.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۱۶، ص ۱۰.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۲۴، ص ۱۰ و ۱۱.

۴. حکم. کربن ۲، ص ۱۶، ص ۱۱ و ۱۲.

۵. ویکی را بد (ن).

هفت بدلا در مشارب هفت نبی‌اند علیهما السلام، یکی از آن بدلا در اقلیم اول است و او بر قلب ابراهیم است و نام او عبدالحی است؛ و دوم در اقلیم دوم و او بر قلب موسی (ع) و اسم او عبدالمعلیم است؛ و سیوم در اقلیم سیوم است و اسم او عبدالمزید است؛ و چهارم در اقلیم چهارم است و او بر قلب ادریس (ع) است و اسم او عبدالقادر است؛ پنجم در اقلیم پنجم است و او بر قلب یوسف صدیق است، علیه السلام و نام او عبدالقاهر است؛ و ششم در اقلیم ششم است و او بر قلب عیسی است علیه السلام، و اسم او عبدالمسموع است؛ و ابدال هفتم در اقلیم هفتم است و او بر قلب آدم است و نام او عبدالمصیر است. و این ابدال هفتم خضرست. و این فقیر را یا این بدلا در مسافرت مصاحبت بود، و هر یک ازین بدلا عارفان اسرار الهی‌اند و آنچه در کواکب سبعة از سعادت و نحوست و دیعت نهاده شده است در این ابدال هست. و دو ابدال ازین هفت که یکی عبدالقادر نام دارد دیگر عبدالقاهر در ولایتی یا تومی که قهر است نازل می‌شوند و مقهوری آن ولایت و ویای آن قوم به واسطه اقدام ایشان است. و سه صد و پنجاه و هفت ابدال دیگرند: سه صد ازین ابدال بر قلب آدم‌اند و ایشان را این فقیر بر سرچشمه نیل ملاقات کرده است، و تمام ایشان در کوه ساکن‌اند و خوردن ایشان برگ درختان و بلخ بیابان است و با معرفت کمال تعمق دارند و سیری و طبری ندارند. کما قال ان الله فی الارض ثلث مائة ابدال قلوبهم علی قلب آدم علیه السلام و له اربعون قلوبهم مثل قلب موسی علیه السلام و له سبعة قلوبهم مثل قلب ابراهیم علیه السلام و له ستة قلوبهم مثل قلب جبرئیل علیه السلام و له ثلثة قلوبهم مثل میکائیل علیه السلام، و له واحد قلبه مثل قلب اسرافیل علیه السلام. فاذا مات الواحد ابدل الله مكانه من الثلثة، و اذا مات الواحد من الثلثة ابدل الله مكانه من السبعة، و اذا مات الواحد من السبعة ابدل الله مكانه من الاربعین ابدال الله مكانه من الثلث مائة، و اذا مات من ثلث مائة ابدل الله مكانه من عامة المسلمين بهم يدفع الله البلاء من هذه الامة.

تا اینجا کلام امیر سید محمد است، رحمه الله. و از این تقریر معلوم شد که هر کدام از بدلای سبعة مدبر اقلیمی از اقلیم سبعة است و احوال اهل آن اقلیم به ید اقتدار اوست. و مراد از «قلب» که در این حدیث مذکور واقع شده است در باب بدلا این است که هر کدام از این بدلا مظهر اسمی و صفی است که این نبی مظهر آن اسم و آن صفت است. و ایضاً از کلمات مذکوره معلوم شد که خضر تبدیل می‌یابد زیرا که گفت که خضر عبارت از ابدال اقلیم هفتم است و نیز گفت که هرگاه یکی ازین بدلا ارتحال می‌کند، شخص دیگر به جای

۱. ابدال الله (ن).

۲. امیر سید محمد گیسودراز، از اقطاب سلسله «چشتی» دکن (تولد ۴ ربیع ۷۲۱ هجری قمری). (م).

او منصوب می‌شود. و آنکه اکثر مردم خیال می‌کنند که خضر تا قیامت خواهد بود باطل است، بلکه تا ظهور قیامت کبری اشخاص متعدده که موسوم به خضر مدبر اقلیم هفتم باشند به کتم عدم می‌روند. این است آنچه از کلام امیر سید محمد معلوم می‌شود، والله اعلم بالصواب. قوله: و اذا كانت السياسة بيده، كان الزمان نورياً.<sup>۱</sup>

می‌فرماید که اگر تدبیر احوال اهل عالم به ید اقتدار امام باشد، آن زمان نورانی و منور خواهد بود؛ از برکت نور صاحب زمان. و اکثر اهل آن زمان مخفی اخلاق سیئه و مخفی به اوصاف مرضیه خواهند بود.

قوله: و اذا خلا الزمان عن تدبير الهي، كانت الظلمات غالبية.<sup>۲</sup>  
یعنی علی اهل الزمان والظلمة هنا عبارة عن الاخلاق الرديئة [و] الرذيلة. [[و سبب غلبة ظلمت بر اهل آن زمان، عدم نور صاحب ناموس و امام است مانند زمان فرات وحی و بعد عهد از انبیا<sup>۳</sup> کزماننا هذا که از زمان سید کائنات تا این وقت یک هزار و هشت سال گذشته است. و اندراس علوم به نهایت انجامیده و صاحب زمان که هادی خلائق است ظاهر نیست، و بدین سبب ظلمت و جهالت عالم را فرو گرفته است؛ و هو الهادی الى سواء السبيل.

قوله: و ايجاد الطلبة طالب التآله والبحث؛ ثم طالب التآله؛ ثم طالب البحث.<sup>۴</sup>  
[[ زیرا که طالب تآله طالب خلافت کبری است، به خلاف طالب بحث محض که او را از خلافت نصیب نیست. و نیز طلب حصول یقین به تآله قریب تر است از طلب حصول یقین به بحث، زیرا که بحث از شکوک و به شهادت سالم نیست.]]  
قوله: و کتابنا هذا لطالبي التآله والبحث.

زیرا که این کتاب مستعمل است بر مسائل حکمت ذوقی — که در «قسم ثانی» مذکور است — و حکمت یعنی که علم منطوق و مسائل طبیعی و الهی است که بعضی از آن مسائل در «قسم اول» و بعضی در «قسم ثانی» مذکور شده است.<sup>۵</sup>

قوله: و ليس للباحت اكدى لم يتآله اولم يطلب التآله فيه نصيب.<sup>۶</sup>  
[[ یعنی شخصی که مطلقاً از تآله بی نصیب باشد او را از این کتاب اصلاً نفع نمی‌رسد،

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۲، ۱۳.

۲. الا... (ن).

۳. حکم. کربن ۲، ص ۱۲، ۱۳.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۲۴، ۱۸، الی ص ۲۵، ۱.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۱۲، ۱۳ و ۱۴.

۶. اقتباس از شیرازی، ص ۲۵، ۲، الی ۵.

۷. حکم. کربن ۲، ص ۱۲، ۱۵.

۸. اقتباس از شیرازی، ص ۲۵، ۵، الی ۷.

۹. حکم. کربن ۲، ص ۱۲، ۱۵ و ۱۶.

زیرا که بنای این کتاب بر ذوق است که آن از توغّل در تأله حاصل شده است. پس کسی که بحث محض بود یا طالب بحث محض باشد اصلاً از این کتاب مستفیذ نمی‌شود، به سبب اختلاف مآخذ.<sup>۱</sup>

قوله: ولا نباحث في هذا الكتاب ورسومه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله.<sup>۲</sup>

[یعنی باید که معلم این کتاب شخصی باشد که در تأله به مرتبه اجتهاد رسیده باشد، یا طالب تأله بوده باشد.]<sup>۳</sup> و مراد از مجتهد متأله سالک منتهی است، و ایضاً می‌تواند بود که مراد از این عبارت این باشد که یعنی شخصی که عالم به این کتاب است باید که مسائل این کتاب را به هر کس ظاهر نکند بلکه به شخصی ظاهر بکند که مجتهد در تأله، یا طالب تأله بوده باشد.

قوله: و اقل درجات قاری هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي.<sup>۴</sup>

«بارق» نوری است که بر مبتدیان اهل سلوک فایض می‌شود [و] مانند برق سریع الزوال می‌باشد، و نه آن است که هر کس ریاضت بکشد بر وی این نور فایض شود؛ زیرا که استعداد مآذ، شرط است سلوک طریق حق را، که به سبب آن نفس ناطقه مستعد قبول انوار الهی می‌گردد؛ [که آن را] مصنف در آخر این کتاب بیان فرموده است و در این مختصر نیز مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. و به خاطر شخصی خطور نکند که مصنف این عبارت را به طریق مبالغه در تعریف و توصیف این کتاب فرموده باشد، زیرا که آنچه در «قسم ثانی» از مسائل حکمت ذوقی مذکور شده است به مرتبه‌ای دقیق است که ادراک آن بی ریاضت و مجاهدت متعذر است، مثلاً شخصی که اصلاً ریاضت نکشیده است و از بوارق و لواجم و طوامس مطلقاً بی نصیب است از لفظ نور و ضوء و اشراق مثلاً بجز از روشنی که به حس ادراک نموده باشد چیز دیگر نمی‌فهمد. اما آنکه بر وی از آن انوار نوری وارد شده باشد، و اگرچه مانند برق سریع الزوال باشد، از لفظ نور آن نوری را که مشاهده کرده است ادراک می‌کند؛ و از لفظ اشراق و ضوء آن روشنائی که از آن نور دریافته است می‌فهمد. و از علمی که از این الفاظ مثلاً شخص مرتاض را حاصل می‌شود تا علمی که غیر مرتاض را حاصل می‌شود فرق بسیار است، اذ ليس الخبر كالمعاينة.

قوله: فمن اراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلامٌ و مباحثة في القواعد الاشرافية. بل الاشرافيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية. فإن هذه القواعد ما يُستنى على هذه الانوار.<sup>۵</sup>

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۲۵، س ۸ و ۹.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۶ و ۱۷.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۲۵، س ۱۰ و ۱۱.

۴. حکم. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۷، الی ص ۱۳، س ۱.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۱۳، س ۱ الی ۴.



می‌فرماید که شخصی که طالب بحث محض باشد او را باید که حکمت طبیعی و الهی به‌طریقه مشائین مطالعه نماید و این مصنفات ابونصر و ابوعلی سینا و تابعان ایشان است زیرا که مذکور شد که حکمای مشائین بحث عِدیم‌التَّاکه بوده‌اند، [[و چون مأخذ مسائل حکمت اشراق کشف و مشاهده است و مأخذ حکمت مشائین مباحثه و مذاکره]]،<sup>۱</sup> پس شخصی که طالب بحث محض باشد از کیفیت اشراق مستفیذ نمی‌شود، و لهذا گفت: «ولیس لنا معه کلام و مباحثه فی القواعد الاشرائیة.» و این عبارت مشعر به آن است که عالم حکمت اشراق را باید که اظهار نکند این حکمت را به بحث محض یا طالب بحث.

قوله: حَتَّىٰ اِنْ وَقَعَ لَهُمْ فِی الْاَصُولِ شَكٌّ یَزُولُ عَنْهُمْ بِالسَّلَامِ الْمَخْلُوعَةِ.<sup>۲</sup>  
 بیان کلام سابق است، یعنی اگر حکمای اشراق را در اصول مسائل شک واقع می‌شد زایل می‌کردند ایشان آن شک را به «سَلَمِ مَخْلُوعَةٍ»؛ و سَلَمِ جَمیع سلیم است، و مراد از [آن] سلیم نفس. پس خلاصه کلام این است که آن حکما شک را بعد از خلع بدن زایل می‌کردند، چنانچه سابقاً بیان کرده شده است.

قوله: وَكَمَا اَنَا شَاهِدٌ عَلَى الْحَسَّاسَاتِ وَتَيَقُّنًا بِعَظْمِ اَحْوَالِهَا ثُمَّ بَنِينَا عَلَيْهَا عِلْمًا صَحِيحَةً، كَالْهَيْئَةِ وَغَيْرِهَا، فَكَلَّا نَشَاهِدُ مِنَ الرُّوحَانِيَّاتِ اَشْيَاءَ، ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْهَا<sup>۳</sup> [[العلوم الالهية.]]<sup>۴</sup>  
 این تمثیل بغایت بدیع واقع شده است، و بیان آن این است که [[چنانچه ما مشاهده می‌کنیم محسوسات را، مثل کواکب و اجسام طبیعی فلکی و عنصری، و بعضی از ابران ایشان را ادراک می‌کنیم، و همین می‌شود آن احوال به‌تواتر مشاهدات؛ چنانچه از حرکت کواکب در ارضاد جسمانی، رجوع و استقامت و سرعت و بطؤ و سایر احوال کواکب معلوم می‌شود و از اجسام طبیعی اشکال و مقادیر و اماکن و حرکات و مکانات و امثال آن ادراک نموده می‌شود؛ بر این یقین که ما را از این مشاهده حاصل شده است، علوم صحیحه مثل هیئت و طبیعی تدوین می‌کنیم؛ در ارضاد روحانی [نیز] ذوات مجردة نورانیه و بعضی هیئات نوریه و اشراقات و لمعات نوریه را [می‌بینیم]، و بنا می‌کنیم بر آن مشاهدات، علوم الهی و اسرار ربانی را.]]<sup>۵</sup> و شخصی که اصلاً بر وی انوار الهی فایض نشده باشد و طالب تأکله نبوده باشد این تمثیل را نمی‌فهمد، مطلقاً، زیرا که ادراک این مثال بدون حصول استعداد مشاهدات روحانیه مستتبع است، بالضروره.

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۲۶، ص ۹ و ۱۰.

۲. حکک، کربن ۲، ص ۱۳، ص ۴ و ۵.

۳. حکک، کربن ۲، ص ۱۳، ص ۵ الی ۷.

۴. شیرازی، ص ۲۷، ص ۵.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۲۶، ص ۱۸ و ۱۹، الی ص ۲۷، ص ۱ الی ۴.

قوله: وَمَنْ لَيْسَ هَذَا سَبِيلَهُ فَلَيْسَ مِنَ الْحِكْمَةِ فِي شَيْءٍ وَسَيُغْلَبُ<sup>۱</sup> بِالشُّكُوكِ.<sup>۲</sup>

اشارت است به رد طریقه مسائلی که عذیم التأله اند؛ یعنی چون علم ایشان مقتبس از حواس است نه از الواح عالیّه، و حسن اعتماد را نمی‌شاید—زیرا که علمی که به حواس حاصل می‌شود احتمال خطا دارد، به خلاف علم باطن که به نور بصیرت حاصل می‌شود که خطا در آن ممکن نیست—کما قال الله تعالی: «ما کذب القواد ما رأی.»<sup>۳</sup>—و قولش: «و سیغلب به الشُّکوک» دلالت می‌کند بر آن که علومی که از روی دلیل محض معلوم می‌شود قابل اعتماد نیست، زیرا که چون در آن دلیل دخل کرده شود فی الحال مستدل از علم حازم به شک انتقال می‌کند، به خلاف علومی که به مشاهدات روحانیّه حاصل شده باشد؛ زیرا که بر تقدیر مردود بودن دلیل، آن علم زایل نمی‌شود، چه آن دلایل به منزله تنبیهات و نکات است. و ایضاً چون آن معانی که در الواح عالیّه مشاهده کرده است در نفس استقرار تمام گرفته است پس به باطل شدن حجت زایل نمی‌شود، زیرا که این حجت بعد از حصول علم به آن معانی پیدا شده است، پس از ابطال این حجت شک در مطلوب نمی‌شود، کما لا یخفی لعن له فطره سلیمه.

قوله:

### القسم الثاني فی الأنوار الالهية.

این کتاب مشتمل است بر دو قسم: قسم اول در بیان مسائل علم منطقی و بعضی از مسائل حکمت طبیعی و الهی است که آن مسائل به منزله مقدمات حکمت ذوقی است؛ و قسم دوم در بیان مباحث حکمت ذوقی و بعضی از مسائل مهمه حکمت طبیعی و الهی است. و چون این ضعیف متصدی حل مسائل قسم دوم از کتابت شده است، بنابراین از قسم اول چیزی داخل این مختصر نمی‌کند. و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که ممکن موجود به وجود خارج از ذهن، جوهر است یا عرض؛ زیرا که اگر حال است [و]<sup>۴</sup> شایع است، در شیء بالکلیه، مانند بیاض در عاج، نه مثل آب در کوزه که شایع نیست<sup>۵</sup> آن را عرض و هیات می‌گوییم؛ و اگر حال و شایع بالکلیه نیست در شیء، آن را جوهر می‌گوییم. و جوهر اگر قابل اشاره حسیه باشد جسم می‌نامیم، والا جوهر مجرد می‌گوییم. و جوهر مجرد که متعلق است به بدن، مدبر و

۱. سیغلب (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۳، س ۸ و ۷.

۳. قرآن مجید، سوره ۵۳، آیه ۱۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۰۶، س ۱ و ۲.

۵. ملت (ن).

۶. نیست به اینکه (ن).

متصرف است، و این نور [را] مدبّر و نور اسفهد می‌گوییم. و اگر مدبّر و متصرف نیست نور قاهر می‌گوییم. و نور ذاتی است و عرضی. نور ذاتی نور جوهری است، مجرد، که قائم به ذات باشد، مانند عقول و نفوس؛ و نور عرض نوری است که قائم به نور جوهری یا جسم باشد، مانند تنوای نورانیة انسانیة و انوار اجرام افلاک و آتش.

قوله: و نور الانوار لذاته و مبادی الوجود و ترتیبها.<sup>۱</sup>

یعنی این قسم ثانی در بیان انوار الهی است و بیان نور الانوار لذاته — که عبارت از واجب الوجود لذات است — و در بیان مبادی وجود. و ترتیب آن است که «اول ما صدر عن الحق الاول» کدام است؟ و بعد از او کدام؟ همچنین تا به اجسام.

قوله: و فيه خمس مقالات:

### المقالة الاولى

فی النور و حقیقته؛ و نور النور و ما یصدر منه أولا  
و لیها فصول و فوابط.<sup>۲</sup>

قوله:

#### فصل

این فصل در بیان تعریف و پداهت نور است.

قوله: ان كان فی الوجود ما لا یحتاج الی تعریفه و شرحه فهو الظاهر، ولا شیء فی الوجود أظهر من النور، فلا شیء أغنی عنه عن التعریف.<sup>۳</sup>

قال الشّارح: [[و نعنی به التّجلی فی نفسه المظهر لغيره.]]<sup>۴</sup> یعنی مراد از ظهور چیزی است که فی حدّ ذاته روشن بود، و موجب روشنی اشیاى دیگر شود. و از این عبارت مصنف معلوم شد که نور عین ظهور است، چه اگر ظهور صفت زائد بر ذات نور باشد، لازم می‌آید که نور فی حدّ ذاته جلّی و ظاهر نباشد، و مظهر او امر دیگر باشد که اوفی حدّ ذاته ظاهر باشد. و بر این تقدیر لازم می‌آید که غیر از نور شیء دیگر اجلی از نور بوده باشد، و این ظاهر انبطلان است. و ظهور مانند وجوب و امکان و وحدت و کثرت و امثال، از صفات عقلیه است که در خارج غیر [از] نور نیست، چنانچه وجوب غیر واجب نیست، و علی هذا القیاس، صفات دیگر. قال الشّارح: [[ولأنّ الوجود بالنسبة الی العدم كالظهور الی الخفاء والنور الی الظلمة فیکون الموجودات من جهة خروجها من العدم الی الوجود كالخارج من الخفاء الی الظهور ومن الظلمة

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۰۶، س ۳؛ و نور الانوار و مبادی...

۲. حکم. کربن ۲، ص ۱۰۶، س ۴ الی ۸؛ و نور الانوار و ما یصدر منه...

۳. الظهور (ن).

۴. حکم. کربن ۲، ص ۱۰۶، س ۱۲ و ۱۳.

۵. شیرازی، ص ۲۸۳، س ۱۴؛ و نعنی به التجلی...

الى النور فيكون الوجود كله نوراً بهذا الاعتبار،] <sup>۱</sup> هذا كلامه .  
قوله :

## فصل

این فصل در بیان معنی غنی و فقیر است.

قوله : الغنى هو [ما] لا يتوقف ذاته ولا كما [ل] له على غيره ؛ والفقر ما يتوقف منه على غيره .<sup>۱</sup>

و مراد از کمال ، صفات کمال است و به این تعریف غنی حقیقی غیر از نور الانوار ، دیگری ، نیست و جمیع ممکنات فقیر است . كما قال الله تعالى : « والله الغنى وانتم الفقراء . »<sup>۲</sup> پس هر چند احتیاج بیشتر ، فقیر بیشتر ، و هر چند احتیاج کمتر ، غنی بیشتر . و لهذا ملوک در حقیقت محتاج ترین مردمند و زهاد غنی ترین خلایق .

قوله :<sup>۳</sup> الشئ ينقسم الى [نور] وضوء في حقيقة نفسه والى مالميس بنور وضوء في حقيقة نفسه .<sup>۴</sup>

و از این عبارت معلوم شد که ضوء نیز عین نور است و آنچه نور وضوء است فی حقیقت نفسه ، یا نور جوهری است مانند عقول و نفوس ، یا نور عرضی است مثل انوار کواکب و آتش . و اول را نور مجرد و نور محض می گویند ، و ثانی را نور عارض می نامند .

قوله :<sup>۵</sup> والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض ؛ والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض .<sup>۶</sup>

یعنی ينقسم الى ما هو هيئة و عارض لغيره الى مالميس بهیئة و عارض لغيره ؛ اولی را نور عرضی و دوم را نور جوهری می گویند .

قوله : ومالميس بنور في حقيقة نفسه ينقسم الى [ما هو] مستغني عن المحل — وهو الجوهر — العاسق — والى [ما هو هيئة لغيره] غير مستغني عن المحل ، وهي الهيئة الظلمانية .<sup>۷</sup>  
انوار عرضیه را هیئات نورانیة ، و اعراض را هیئات ظلمانیة می گویند .

۱. شیرازی ، ص ۲۸۳ ، ص ۱۷ ، الی ص ۲۸۴ ، ص ۳ .

۲. حکم . کربن ۲ ، ص ۱۰۷ ، ص ۴ و ۵ .

۳. قرآن مجید ، سورة ۴۷ ، آیه ۳۸ .

۴. قوله : ضابطه ... (ن) .

۵. حکم . کربن ۲ ، ص ۱۰۷ ، ص ۹ و ۱۰ .

۶. حکم . کربن ۲ ، ص ۱۰۷ ، ص ۱۲ الی ۱۴ .

۷. هو (ن) .

۸. حکم . کربن ۲ ، ص ۱۰۷ ، ص ۱۴ الی ۱۶ .

قوله: [و] البرزخ هو الجسم، ويرسم بأنه هو الجوهر الذي يقصد بالاشارة.<sup>۱</sup>  
چون جسم به مذهب اشراقیان مرکب از اجزای لا یتجزا و هیولی و صورت نیست، بلکه  
جسم جوهری است که [[قابل اشاره حسیه باشد که «اینجا» و «آنجا» توان گفت]]؛<sup>۲</sup> بنابراین  
تعریف کرد برزخ را مطابق مذهب خود، و برزخ در اصل لغت حائل را می‌گویند؛ و چون  
اجسام حائل اند میان انوار مدبره و انوار قاهره، بنا بر آن جسم را برزخ گفته است.

قوله: وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنها النور، بقي مظلماً.<sup>۳</sup>  
[[مثل اجسام کثیفه که به نور شمس و کواکب ظاهر می‌شود و به خفای آن انوار  
مخفی می‌گردد.]]<sup>۴</sup>

قوله: وليست الظلمة عبارة... من الاعداد التي يشترط فيها الامكان.<sup>۵</sup>  
اشارت است به سوی مذهب مشائیین که ظلمت به نزد ایشان عبارت است از عدم نور.  
[[عماس شانه آن یکون منوراً، و بدین تفسیر هوا مظلم نباشد زیرا که شفاف است و قابل به  
نور نیست]]،<sup>۶</sup> و این باطل است زیرا که در شب تاریک که ابر و سیخ غلیظ باشد، مشاهده  
می‌گردد که هوا تاریک شده است.

قوله: فإنه لو فرض العالم خلاء أو فلکاً لا نور فيه، كان مظلماً.<sup>۷</sup>  
مراد از «خلأ» مابعد موهوم است، یا امتدادی است که قابل ابعاد ثلاثه است و قائم  
است به ذات [و] محتاج به ماده نیست، و از شأن او این است که اگر جسم در وی داخل شود  
او مملو گردد به جسم، و مراد از «فلکاً لا نور فيه» فرض نمودن عدم کواکب است؛ یعنی اگر  
مکان خالی فرض کرده شود، یا فلکی که کواکب ندارد تقدیر نموده شود، البته عالم مظلم  
خواهد بود؛ و مع هذا از شأن فلک نیست که نورانی باشد، زیرا که شفاف است، و همچنین از  
شأن خلأ— که عبارت از بعد موهوم باشد یا امر ممتد— نیز نورانیت نیست، زیرا که خلأ  
موجود نیست؛ چنانچه در «قسم اول» از کتاب مبیین شده است.

قوله: ثبت أن كل غير نور و نوراني مظلم.<sup>۸</sup>  
یعنی چون معلوم شد که ظلمت عبارت از عدم نور «عماس شانه آن یکون منوراً» نیست

۱. حکک، کرین ۲، ص ۱۰۷، س ۱۶.

۲. شیرازی، ص ۲۸۵، س ۱۶ و ۱۷.

۳. حکک، کرین ۲، ص ۱۰۷، س ۱۷.

۴. شیرازی، ص ۲۸۵، س ۱۷ و ۱۸.

۵. حکک، کرین ۲، ص ۱۰۷، س ۱۷، الی ص ۱۰۸، س ۱.

۶. شیرازی، ص ۲۸۶، س ۲ و ۳.

۷. حکک، کرین ۲، ص ۱۰۸، س ۲.

۸. حکک، کرین ۲، ص ۱۰۸، س ۳.



پس ثابت شد که ظلمت عبارت از عدم نور و نورانیت است، [[کما هورأى الاقدمين]]<sup>۱</sup>.  
پس شفاف و غیر آن — هرچه نورانی نباشد — مظلم است.

قوله: فهذه البرازخ جواهر غاسقة.<sup>۲</sup>

یعنی اجسام کثیفه که از انوار اجسام دیگر مرئی می‌شوند «جواهر غاسقه» اند. و «غسق» در لغت پوشیدن است؛ که چون این جواهر، انوار را پوشیده‌اند، بنابراین ایشان جواهر غاسقه گفته است. و لهذا تا نفوس<sup>۳</sup> مبتلای اجسام است، انوار مجردة عقلیه به ایشان ظاهر است. و مولوی معنوی در مثنوی به این معنی اشاره فرموده است، قدس سره العزیز. شعر:  
این فناها پرده آن وجه گشت چون چرای خفته اندر زیر طشت.<sup>۴</sup>

قوله: [بقی] ومن البرازخ ما لا يزول منها<sup>۵</sup> النور كالشمس وغيرها، [و] شاركت هذه في البرزخية بما يزول عنها الضوء وفارقت بالضوء الدائم. فما فارقت<sup>۶</sup> بهذه [البرازخ] تلك من النور زائد على البرزخية وقائم بها، فيكون نوراً<sup>۷</sup> عارضاً [[لافتقاره الى حامل يقوم به]]<sup>۸</sup> وحامله جوهر غاسق. فكل برزخ [هو] جوهر غاسق.<sup>۹</sup>

غرض از این کلمات این است که جمیع برازخ [چه] دائم الضوء باشد، یا نباشد، جواهر غاسقه است. و تقریر این مطلوب به وجه احسن این است که برازخ دائم الضوء مشارک برازخ غیر دائم الضوء است در جسمیت، و ممتاز است به ضوء دائمی؛ و مابه‌الاستیاز غیر ما. به‌الاشتراک است، بالضرورت. پس ضوء عارض هر از جسم است،<sup>۱۰</sup> چون عارض است و [چون] عارض بدون محل نمی‌تواند بود، محل عرض جوهر غاسق است، پس برازخ دائم — الضوء جواهر غاسق است، من حیث الجسمیة، نه من حیث الهیئة النوریة. و برازخ منحصر است در برازخ دائم الضوء و غیر دائم الضوء، چون هر دو قسم برزخ جوهر غاسق است. پس ثابت شد که برزخ جوهر غاسق است، و هو المظلوم.

قوله: والنور العارض المحسوس ليس بغنى في نفسه، والا ما افتقر الى الغاسق. فلما قام به، فهو فاقر [ممكن]. و وجوده ليس من الجوهر الغاسق، والا لازمه و اطردمعه، وليس

۱. شیرازی، ص ۲۸۶، س ۱۰.

۲. حکک. کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۵.

۳. مایفوس (ن).

۴. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت طعنه زدن بیگانه در شان شیخی و جواب گفتن مرید شیخ او را: این فناها پرده آن وجه گشت — چون چرای خفته اندر زیر طشت. (نسخه کلاله خاور).

۵. عنه، حکک. کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۵ و ۶.

۶. ما، حکک. کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۶.

۷. فارقت (ن).

۸. شیرازی، ص ۲۸۶، س ۱۹ و ص ۲۸۷، س ۱: لافتقاره... (ن).

۹. حکک کربن ۳، ص ۱۰۸، س ۵ الی ۸.

۱۰. خست و، (ن).

کذا، کیف والشیء لا یوجب أشرف من ذاته... فینبغی أن یکون مُعطى الانوار للبرازخ غیر برزخ ولا جوهر غاسق... فهو أسرف خارج عن البرازخ والغواسق.<sup>۱</sup>

مطلوب این است که علت وجود انوار عرضی انوار جوهری است، نه اجسام دائم الضوء. و این مطابق مذهب اشاعره است که ایشان می گویند که عادة الله بر این رفته است که هرگاه آفتاب یا کواکب مقابل اجسام کثیفه عنصریه واقع شود و حجاب بینهما رفع گردد، نور وضوء حادث شود. و هذا من سنن الله ولن نجد لسنة الله تبديلاً و تحویلاً. و تقریر این مطلوب به طریقی که مصنف گفته است این است که: نوری که محسوس است در عالم اجسام مستغنی از محل نیست فی نفسه، والا عارض نمی شد، و چون قائم است به محل – و قیام بدون احتیاج محال است، و هرچه محتاج است در وجود خود نفی آن شیء ممکن است – پس نور عارض ممکن است و علت وجود او جوهر غاسق نیست یعنی جسمیت علت وجود او نمی تواند بود، زیرا که از بعضی اجسام نور زائل می شود و تخلف معلول از علت قائم است؛ و ایضاً جوهر غاسقی اخص است از نور، بالضرورت، و علت اشرف است از معلول که اخص [باشد]، و چون جوهر غاسق علت وجود نور نمی تواند بود هیئت ظلمانی به طریق اولی نتواند [بود]. پس ثابت شد که علت وجود انوار عرضی انوار جوهری است؛ زیرا که جوهر یا غاسق است یا مجرد، چون جوهر غاسق علت نیست پس جوهر مجرد [علت] خواهد بود. و هو المطلوب.

قوله:

### فصل

این فصل در بیان احتیاج برزخ و هیئت نورانی و ظلمانی اوست در وجود خود به نور مجرد، یعنی علت برزخ و هیئت او نور مجرد است.

قوله: الغواسق البرزخیة لها امور ظلمانیة کالاشکال و غیرها و خصوصیات للمقدار.<sup>۱</sup>

حکمای اشراقی که منکر وجود هیولی اند، گفته اند که جسم طبیعی نفس مقدار مطلق است؛ یعنی جسم مطلق عین مقدار مطلق است، و ممتاز است اجسام از یکدیگر بمقدارهای مخصوصه که اخص است از مقدار مطلق. و در «قسم اول»<sup>۲</sup> از این کتاب فرموده است که جسم مقدار بسیط جوهری ثابت است که او را نسبت به هیئات و انواعی که حاصل شده است از آن هیئات، هیولی و ماده می گویند؛ و نسبت به حال که اعراض است او را محل نیز می گویند؛ و فی حقه ذاته بدون اعتبار انواع و حال، جسم می گویند. و مراد از «غیرها» در این مقام طعوم

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۰۸، ص ۱۹، الی ص ۱۰۹، ص ۱.

۲. حکم. کربن ۱۲، ص ۱۰۹، ص ۵ و ۶.

۳. ر. ک. حکم. کربن ۲، ص ۷۴، ص ۱۳، الی ص ۸۰، ص ۱.

والبوان وروایح<sup>۱</sup> و سایر هیئات ظلمانیّه است.

قوله: فهذه الاشياء التي يختلف بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، والاشراك<sup>۲</sup> فيه البرازخ؛ ولا حدود المقادير... والاسْتَوَى<sup>۳</sup> الكل فيها. فله [ذلك] [ما يتخصّص به و يتغير عن برزخ] [من غيره].<sup>۴</sup>

و چون ما به الامتیاز غیر ما به الاشتراک است، پس علت این اشکال و طعوم و روایح و مقادیر— که بخصوص اجسام است و به آن ممتازند<sup>۵</sup> اجسام از یکدیگر— برزخیه نمی تواند بود، والاّ جمیع اجسام، متحد در شکل و لون و مقدار می بود [ند]. ضرورت اتّحاد المعلول لاّتّحاد علت و هر دو [شکل و لون] و مقادیر نیز علت این اشیاء نمی تواند بود، والاّ جمیع اجسام بایستی که متساوی می بودند در مقدار، و ذلك باطل بالضرورت. پس ثابت شد که علت هیئات ظلمانیّه و نورانیّه نور مجرد است، و چون وجود جسم و امتیاز او از اجسام دیگر به هیئات ظلمانیّه و نورانیّه [است]، و اگر این هیئات موجود نشود وجود جسم ممکن نیست، پس ثابت شد که علت برزخ نیز نور مجرد است، و هوالمطلوب. و این مطلوب نیز موافق مذهب اشعری است که به نزد او عادت الله بر این رفته است که جمیع اشکال و مقادیر و سایر عوارض فایض شوند بر اجسام؛ و هذا أيضاً من سنن الله. حتّی حرارت آتش و برودت آب— که آن را حکمای طبیعی «الطبیعة» آن اجسام می گویند— به مذهب او فایض می شود در وقت اشراق آن جسم که قابل سوختن باشد به آتش، و آن جسم که قابل برودت و رطوبت باشد به آب؛ و علی هذا القیاس، جمیع اموری که طبیعی اشیاء است— به مذهب ایشان— در وقت ظهور اثر او از مبدء فیاض، آن اثر و خاصیت فایض می شود.

قوله: ضابط: لما علمت أنّ المشار إليه بالإشارة الحسية هو الجسم فالنور المجرد لا يشار إليه لأنه لا يحلّ جسماً ولا تكون له جهة أصلاً.<sup>۶</sup>

این ضابطه در بیان این است که نور مجرد مشارّالیه اشاره حسّیه نمی تواند بود، زیرا که نور مجرد جسم نیست، و جسمانی نیست، و اشاره حسّیه بدون جسم و جسمانی شیء دیگر مستمع است بالضرورت؛ زیرا که چیزی که جسم و جسمانی نیست مکان و محلّ ندارد، پس

۱. رایج (ن).

۲. تختلف (ن).

۳. شارکت (ن).

۴. لاستوی (ن).

۵. ما يتخصّص به ويتغير عن برزخ، شبرازی، ص ۲۸۸، ص ۱۱ و ۱۲.

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۰۹، ص ۷ الی ۹.

۷. است (ن).

۸. حک. کربن ۲، ص ۱۱۰، ص ۹ و ۱۰: لما علمت أنّ کلّ نور مشار إليه فهو نور عارض، فان كان نور محض، فلا يشار إليه ولا يحلّ جسماً، ولا يكون له جهة أصلاً.

« اینجا » و « آنجا » گفتن او را ممکن نباشد.

قوله : ضابط : النور العارض ليس نوراً لنفسه ، اذ وجوده لغيره ، فلا يكون الا نوراً لغيره...  
وكل نور لنفسه نور محض مجرد.<sup>۱</sup>  
این ضابطه در بیان این است که هرچه نور بذاته نیست، نور مجرد محض نیست، و انوار عرضی انوار لغيره است، نه انوار لذاته.  
قوله :

### فصل اجمالی

این فصل اجمالی، و فصل تفصیلی دیگر که بعد از این مذکور خواهد شد، در بیان این است که چیزی [که] ادراک ذات خود می کند — یعنی علم به ذات خود دارد و از خود غافل نیست، در هیچ حال — او نور مجرد است، مانند نفس ناطقه انسانی، بلکه نفوس جمیع حیوانات نیز، به مذهب مصنف چنانچه در « تلویحات » بیان کرده است.  
قوله : كل من [كان] له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق... و ليس هيئة ظلمانية في الغير... فهو نور [محض] مجرد لا يتأثر به.<sup>۲</sup>

یعنی شیء که از ذات خود غافل نیست جوهر غاسق نیست، زیرا که ذوات جوهر غاسقه به نزد ایشان ظاهر نیست، و ایشان علم به ذات خود ندارند. و آن شیء که از ذات خود غافل نیست هیئت ظلمانی نیز نیست، زیرا که هیئت ظلمانی نیز از ذات خود غافل است. پس ثابت شد که چیزی که از ذات خود غافل نیست نور مجرد است؛ یعنی نور جوهری مجرد است تا قوای روحانیه خارج شود، زیرا که قوای نیز عالم به ذات خود نمی توانند بود.  
قوله :

### فصل تفصیلی

در این فصل همان مطلوب را مفصلاً بیان می فرماید.  
قوله : هو أن الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته.<sup>۳</sup>  
چون اثبات این مطلوب موقوف است بر اثبات این مقدمه، که شیء قائم بذات ادراک

۱. حکک. کربن ۲، ص ۱۱۰، س ۱۱ الی ۱۳.

۲. حکک. کربن ۲، ص ۱۱۰، س ۱۷، الی ص ۱۱۱، س ۱.

۳. حکک. کربن ۲، ص ۱۱۱، س ۵ و ۶.

نمی‌کند خود را مگر به ذات خود، بنابراین اولاً اثبات می‌کند این مقدمه را.  
 قوله: فَإِنْ عَلِمَهُ إِنْ كَانَ بِمِثَالٍ وَمِثَالِ الْإِنَائِيَّةِ لَيْسَ هِيَ - فهو بالنسبة اليها هو  
 والمدرَك [هو المِثَال] حينئذٍ -<sup>١</sup> فيلزم أن يكون ادراك الانائية [هو] بعينه [ادراك]  
 ما هو هو وأن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها.<sup>٢</sup>

می‌فرماید که شیء که قائم است به ذات و مدرک است ذات خود را، نمی‌تواند که ادراك  
 بکند ذات خود را به مثال ذات خود؛ زیرا که مثال شیء غیرشیء است. پس اگر مدرک مثال  
 باشد، ذات آن شیء مدرک نخواهد بود، و بر این تقدیر یکی از دو امر لازم می‌آید: یکی از آن  
 این است که انائیت و ادراك انائیت غیرشیء باشد؛ و دوم این است که ادراك ذات  
 به عینه ادراك غیر ذات باشد. و این هر دو ظاهر البطلان است.

قوله: و ايضاً و إن كان بمِثَالٍ، إن لم يعلم أنه مثال نفسه، فلم يعلم نفسه؛ و إن علم  
 أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمِثَال.<sup>٣</sup>

این دلیل دیگر است بر این مطلوب که ادراك ذات به مثال ممکن نیست؛ زیرا که اگر  
 نمی‌داند آن شیء که این مثال نفس اوست، پس ادراك نفس خود نکرده است؛ چه علم  
 به ذات موقوف است به علم به مثال. و اگر می‌داند که این مثال نفس اوست، پس خود را  
 بیشتر از مثال دانسته شد؛ [و] هذا خلل.

قوله: وكيف ما كان [[الثائم بذاته المدرَك لها]]<sup>٤</sup> [لا] يتصور أن يعلم [الشيء]  
 نفسه بأمر زائد على نفسه، فإنه<sup>٥</sup> يكون صفة له. فإذا حكم أن كل صفة زائدة على ذاته...  
 فلا يكون<sup>٦</sup> قد علم ذاته بالصفات الزائدة عليها.

یعنی چیزی که قائم است به ذات، مدرک ذات است به ذات؛ خواه آن شیء قائم به  
 ذات عقل باشد یا نفس، ممکن نیست که ذات خود را به امر دیگر زائد بر ذات ادراك بکند،  
 زیرا که آن امر زائد بر ذات نمی‌تواند بود که از صفات باشد، چه حکم بر صفات متأخر است از  
 ذات، و همچنین اعضاء و قوا و سایر عوارض، [چون] که ادراك ذات متقدم است بر جمیع  
 عوارض. و اگر می‌گفت که آن امر زائد بر ذات، خواه صفت باشد یا عارض دیگر یا معلوم است  
 یا نه؛ اگر معلوم است لازم می‌آید تقدم علم ذات بر آن امر، چنانچه در مثال گفت؛ و اگر

١. هو فيلزم (ن).

٢. حك. كرين ٢، ص ١١١، س ٦ الى ٨.

٣. حك. كرين ٢، ص ١١١، س ٩ الى ١١: فقد علم نفسه لا بالمرزول (ن).

٤. و (ن).

٥. شيرازی، ص ٢٩٢، س ٧.

٦. فان (ن).

٧. فيكون (ن).

٨. حك. كرين ٢، ص ١١١، س ١١ الى ١٤.

معلوم نیست پس ادراک ذات واقع نشده باشد؛ هذا خلف. اولی، وانسب می‌بود، و نمی‌تواند بود که آن امر جسم یا عرض باشد والا لازم می‌آید که نفس از ادراک آن جسم و یا آن عرض در هیچ حال غافل نباشد؛ زیرا که از ادراک ذات خود اصلاً غافل نیست؛ و ظاهر است که در بعضی اوقات از ادراک امور دیگر غافل می‌باشد. و اذا يطلب ادراك الذات بكل ما هو غيره ثبت ادراكه بالذات، و هو المطلوب. و از این تقریر لازم آید شیء مدرك به ذات قائم بذاته جوهر است، زیرا که ممکن جوهر است یا عرض، و جوهر یا مجرد است از ماده یا محتاج به ماده است؛ و عرض یا عارض اجسام است مانند اشکال و الوان و مقادیر و غیر آن، یا عارض جوهر مجرد است به سبب تعلق و تجسم، مانند صفات و قوا. و چون ثابت شد که قائم به ذات مدرك ذات، بذاته جسم نیست و عرض نیست و صفت و قوت و مثال نیست، پس جوهر مجرد است البته؛ لانحصار الممكنات فيما ذكرنا.<sup>۱</sup>

قوله: و أنت لا تغيب عن ذاتك و عن ادراكك لها، و اذ ليس يمكن أن يكون الادراك بصورة أوزانده، فلا تحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها... فيجب أن يكون ادراكها لها لنفسها.<sup>۲</sup>

ظاهر است و احتیاج [به] بیان ندارد.

قوله: فهو الظاهر لنفسه بنفسه... فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً.<sup>۳</sup>

پس ثابت شد که آن مدرك ظاهر لنفسه است فی حد ذاته، و در ظهور خود محتاج به شیء دیگر نیست. ظهور او عین ذات اوست؛ زیرا که ظهور مدركیت و شئیت مانند وجوب و امکان و وجود و غیر آن از جمله صفات عقلیه اعتباریه است، که در خارج وجود ندارد و زاید بر ذات نیست؛ چنانچه در «مقالة السیوم» از «قسم اول»<sup>۴</sup> از کتاب مبرهن شده است. و چون ظهور عین نور است پس مدرك لذاته نور لنفسه است، و چیزی که نور لنفسه است نور محض [است]؛ چنانچه سابقاً مذکور شده است. پس ثابت شده که مدرك لذاته نور محض است، و هو المطلوب. و از این تقریر معلوم شد که درك و مدرك و ادراك واحد است؛ و این است مراد حکما ازین عبارت که: «العقل والعاقل والمعقول واحد». و تقریر این مطلوب به احسن عبارات این است که: نفس ناطقه نور جوهری مجرد است، نه آنکه قائم است به ذات و مدرك

۱. ر. ک. شیرازی، ص ۲۹۲، ص ۷ الی ۱۵.

۲. بصفة واسرائيل (ن).

۳. فيكون ادراكك (ن).

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۱۲، ص ۱ الی ۴.

۵. حک. کربن ۲، ص ۱۱۳، ص ۱ و ۲.

۶. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۶۴ الی ۷۳.

۷. نیست (ن).



ذات است بذاته، و شیء قائم به ذات مدرك ذات بذاته نور جوهری مجرد است. پس نفس ناطقه نور جوهری مجرد است. اما صغری ثابت می شود به این دلیل که شیء قائم به ذات مدرك ذات، اگر ذات خود بذاته ادراك بکند، به مثال ذات ادراك خواهد کرد؛ یا به قوای روحانیّه یا ظلماتیّه؛ یا به اعضاء یا به اجسام دیگر؛ یا به اعراض، و التالی باطل؛ فالعندم مثله. اما الملازمة و ظاهرة أن الممكنات منحصرة فيما ذكرنا. و اما بطلان الثاني فقد سر بالتفصیل و لا حاجة الى التكرار. و اما کبری ثابت می شود به این دلیل که چون ثابت شد که شیء قائم به ذات مدرك<sup>۱</sup> ذات بذاته مثال و اجسام و اعراض و قوا و اعضا نیست، پس جوهر مجرد است البته. زیرا که ممکنات منحصر است درین اشیاء، و چون ذات آن شیء بذاته ظاهر است به نزد او، و ظهور زاید بر ذات نیست، و نور عین ظهور است، پس ثابت شد که نفس ناطقه نور جوهری مجرد است، و هو المطلوب. و آنچه از این مقدمات لازم آمد این است که: شیء قائم به ذات مدرك ذات بذاته نور جوهری مجرد است. اما قیام او به ذات، موقوف است بر این که او صفت نباشد. دلیل بر این مطلوب این است که نفس علم به ذات خود دارد، در جمیع اوقات. و صفات از امور اعتباریّه عقلیه است، و در خارج زائد بر ذات نیست، چنانچه در «مقاله سیوم» مذکور شده است.<sup>۲</sup> و امور اعتباریه ممکن نیست که عالم به ذات خود تواند بود بالضرورت. و این دلیل ظنی است، نه یقینی؛ زیرا که معنی صفت آن است که در وجود و بقای خود محتاج به موصوف باشد، و ظاهر است که جمیع ماسوای ذات قیوم لذاته در وجود و بقای خود محتاج به او است. پس ذات قائم بذات واجب الوجود لذاته است؛ و جمیع ماسوای او که ممکنات باشد صفات اوست. و قد انكشف ذلك لأرباب القلوب انكشافاً اتم من انكشاف الموجودات العينية بالبصر؛

۱. مدرك و (ن).

۲. ر. ک. حک. کربن ۱۲، ص ۶۶ الی ۷۰.

قوله :

### المقالة الثانية<sup>۱</sup>

في بعض آثار نور الانوار و الانوار القاهرة و نسبتها [و] ما يتعلق بها<sup>۲</sup>  
وفيها فصول

قوله :

### فصل<sup>۳</sup>

در این فصل بیان می کند که هیچ چیز از نور الانوار قریب تر و بعیدتر نیست نسبت به ما، یعنی موجودات عنصری. و غرض این است که اظهر اشیاء ذات مقدس اوست.  
قوله : اعلم أنه اذا كان في سطح<sup>۴</sup> [ما] سواد و بیاض، یتراءى<sup>۵</sup> البیاض أقرب لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقریب، والسواد أبعد لمقابل الخفا.<sup>۶</sup>

مراد از «اشبه» انسب است؛ یعنی چون بیاض مناسب ظهور و نور است و سواد مناسب خفا و ظلمت، بنا بر آن بیاض قریب تر می نماید و سواد بعید می نماید.  
قوله : ففي عالم النور المحض المنزه عن بُعد المسافة كل ما كان أعلى في مراتب العلل، فهو أدنى الى الادون لشدة ظهوره.<sup>۷</sup>

[یعنی چنانچه در جسمانیات هرچه روشن است نزدیکتر ظاهر می شود، همچنین در عالم نور محض وجود که منزّه است از مسافت [و] چیزی که در مرتبه اعلی - از مراتب علل - واقع شده است قریب است به چیزی که در مرتبه ادنی؛ از جهت کمال ظهور و غایت نور. پس هیچ چیز بعیدتر و قریب تر از نور الانوار نیست نسبت به ما، زیرا که هیچ چیز بزرگتر و روشن تر از او نیست. اما بعد او نسبت علو مرتبه اوست. و اما قرب او از جهت شدت ظهور و قوت نور اوست]]<sup>۸</sup>؛ والیه الاشارة به قوله تعالى: «نحن اقرب الیه من حبل الوريد»<sup>۹</sup> و قال علیه وآله السلام: «لیس حجابہ الاثنوره ولا خفاءه الا بظهوره».

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۲۵، س ۱.

۲. عنوان المقالة الثانية در حکم. کربن ۲، ص ۱۲۵، «على ترتيب الوجود» است. عنوان «هروی» گویا افزوده خود اوست، و در تفسیر حاضر از مقالة دوم فصول بکته الی نه، و نیز سه قسمت اول فصل ده حکم. کربن ۲ حذف شده است.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۱۲۵، س ۳.

۴. ان كان في سطح (ن).

۵. تراءى (ن).

۶. حکم. کربن ۲، ص ۱۵۳، س ۹ و ۱۰؛ لمقابل ما قلنا.

۷. حکم. کربن ۲، ص ۱۵۳، س ۱۰ الی ۱۲.

۸. اقتباس از شیرازی، ص ۳۶۶، س ۱۳ الی ۱۶.

۹. قرآن مجید، سورة ۵۰، آیه ۱۶: نحن اقرب اليكم من ... (ن).

قوله: فسبحان الاقرب الابعد الارفع الادنى<sup>۱</sup> و اذا كان [هو] اقرب، كان هو اولی بالتأثیر فی کل ذات و کمالها؛<sup>۲</sup>

اشاره به این معنی است که مذکور شد و چون ثابت شد که حضرت نورالانوار، عزّشانه، اقرب است از جمیع اشیاء نسبت بهما، پس او اولی باشد به تأثیر در هر ذات و ماعدای او را، اگرچه به تأثیر فی الجملة باشد ولیکن استعداد تأثیر در جمیع ماعدای او فایض می‌شود، زیرا که وهاب حقیقی غیر از او نیست، پس مؤثر حقیقی منحصر است در او، چنانچه مولوی معنوی در «مثنوی» می‌فرماید: شعر:

شه چو حوضی دان حشم چون لوله‌ها      آب از لوله روان در کوله‌ها؛<sup>۳</sup>  
و جای دیگر از مثنوی گوید:

گفت المعنی هو الله شیخ دین      بحر معنیهاست رب العالمین.<sup>۴</sup>  
ایضاً از مقدمات مذکوره معلوم شد که تأثیر و ظهور هر یک از عقول به قدر بُعد اوست از عالم عناصر، پس تأثیر و ظهور عقل اول بیشتر باشد از تأثیر و ظهور عقل دوم، و علی هذا القیاس عقول دیگر.

قوله: والنور هو مقناطیس القرب.<sup>۵</sup>

یعنی از عقول و نفوس آنکه نورانیت او بیشتر است، قرب او به حضرت نورالانوار بیشتر است. و مراد از کثرت نورانیت کثرت علم به معلومات و تجرد از جسمانیات است؛ زیرا که در عقول به اعتبار احاطه به معلومات و تجرد از جسمانیات مراتب مراتبات بسیار است، چنانچه در این کتاب مذکور خواهد شد. قال السّارح: <sup>۶</sup> «[واعتبر ذلک] [ب]النور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمسی عالم العقل]]»؛<sup>۷</sup> یعنی چنانچه در عالم محسوس، نوری که به جرم شمس قریب‌تر است بیشتر و غلیظ‌تر است از نوری که از جرم او دور است؛ همچنین در عالم عقل، نور مجردی که به نورالانوار اقرب است نور و ظهور او بیشتر است از نوری که از وی ابعد است؛ چه نورالانوار شمس عالم عقل است. لیکن قرب و بعد عالم حس مکانی است و از عالم عقل معنوی و عقلی.

۱. حکک، کرین ۲، ص ۱۵۳، س ۱۲ و ۱۳: فسبحان الابعد الارب...

۲. مولوی، مثنوی، دفتر اول، حکایت سیردن عرب مدینه خود را به غلامان خلیفه:

شه چو حوضی دان حشم چون لوله‌ها      آب از لوله رود در کوله‌ها  
(کلاسه خاور)

۳. مولوی، مثنوی، دفتر اول، حکایت اعتماد کردن هاروت و ماروت بر عصمت خویش در هر قلعه.

۴. حکک، کرین ۲، ص ۱۵۳، س ۱۳.

۵. قوله (ن).

۶. شیرازی، ص ۳۶۶، س ۱۹، الی ص ۳۶۷، س ۱.

قوله :

### فصل

این فصل در بیان این است که نسبتها میان انوار مجرّده بیشتر است از نسبتی که در عالم حس است، و موجودات عالم انوار بیشتر است از موجودات عالم حس. و چون اثبات این مطلوب موقوف است بر قاعده امکان اشرف، بنابراین اولاً قاعده امکان اشرف را که از جمله قواعد و اصول عظیمه اشراقیین است بیان می کند. و این قاعده [منتج] از آن قاعده است که از واحد صادر نمی شود مگر واحد.

[قوله] : [و] من القواعد الاشرافیه هی أن الممكن الاخص<sup>۱</sup> اذا وجد ، فیلزم أن یکون الممكن الاشرف قد وجد.

[یعنی قبل الاخص.]<sup>۲</sup> و غرض این است که وجود ممکن اخص قبل از ممکن اشرف مستبعد است. پس معلول اول باید که اشرف باشد از ثانی، و ثانی از ثالث، و علی هذا القیاس.

قوله : فان نور الانوار اذا اقتضى<sup>۳</sup> الاخص الضلعمانی بجهته الوحیدانیة، لم یبق جهة اقتضاء الاشرف.

تقریر دلیل به احسن طریق این است که : [واجب الوجود لذاته واحد من جمیع الجهات است، و از واحد صادر نمی شود مگر واحد. پس اگر از واجب الوجود ممکن اخص صادر شود جهت اقتضائی ممکن اشرف در وی باقی نمی ماند، زیرا که بعد از صدور ممکن اخص از واجب لذاته ممکن اشرف صادر می شود به واسطه بغیر واسطه؛ یا مستبعد است صدور ممکن اشرف از وی. اما صدور بی واسطه محال است زیرا که به جهت وحدت ممکن اخص از وی صادر شده؛ و اگر ممکن اشرف نیز بی واسطه از وی صادر شود لازم می آید که از واحد صادر شود زیاده از واحد، و این محال است و صدور بواسطه نیز ممکن نیست، والا لازم می آید که معلول اشرف باشد از علت، و این نیز محال است بالضرورت. و امتناع صدور ممکن اشرف نیز مستبعد است، زیرا که آنچه ممکن است صدور او از واجب جایز است، بواسطه یا بی واسطه. پس ثابت شد که آنچه از واجب بی واسطه صادر شود ممکن اشرف است. و هو المطلوب.]<sup>۴</sup>

۱. الاختیار (ن).

۲. حکک. کرین ۲، ص ۱۵۴، س ۵ و ۶.

۳. شیرازی، ص ۳۶۷، س ۳.

۴. حکک. کرین ۲، ص ۱۵۴، س ۷ و ۶.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۳۶۷، س ۵، الی ص ۳۶۸، س ۱۰.

قوله: والنور القاهر - اعني المجرد بالكلية - اشرف من النور المدبر و أبعد عن علائق الظلمات.<sup>١</sup>

يعني چون مقرر شد که اول ما یصدر عن الواجب ممکن اشرف است، پس باید که معلول اول عقل باشد نه نفس؛ زیرا که عقل أبعد است نسبت به نفس از علایق ظلمات، یعنی ایدان؛ و محتاج نیست به استكمال؛ بخلاف نفس که عاشق ظلمات و ظلمات [و] محتاج به استكمال است.

قوله: ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية، فتجب قبلها.<sup>٢</sup>

و عجایب موجودات عالم اجسام از احاطه عقل بشر بیرون است. و مراد از «قیلیت» در این مقام قیلیت ذاتیه است. و ذاتیه یعنی نسبتهایی که در انوار عقلیه است اشرف است از نسبتهایی که در اجسام است، بلکه عکس، اشرف است از معلول. پس نسبت نوریه قبل از نسبت ظلمانیه بوده باشد. قیلیت ذاتیه بنا بر قاعده امکان اشرف [است].

قوله: واتباع المشائين اعترف بعجائب الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشرة فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً... على قواعدهم.<sup>٣</sup>

زیرا که عالم برازخ از عد و حد زیاده است. پس اگر عقول منحصر بوده باشد لازم می آید که عالم برازخ اشرف باشد از عالم انوار و این باطل است.

قوله: وليس هذا بصحيح، [فإن] العقل الصريح يحكم بأن الحكمة في العالم النور لطائف الترتيب والعجائب النسب واقعة أكثر مما هي في العالم الظلمات، بل هذه ظل لها.<sup>٤</sup>

می فرماید که زیادتیی موجودات عالم برازخ نسبت به عالم انوار صحیح نیست، زیرا که عقل صریح مستقیم که از شائبه و هم منزّه باشد، حکم می کند که حکمت در عالم نور و لطایف ترتیب آن و عجایب نسب او بیشتر است از عالم حواس و اجسام، بلکه آنچه به نظر دقیق و حدس صحیح یافته می شود این است که عالم اجرام، ظل عالم انوار است و ظل تابع مظل است. و مذهب اهل حق و مشایخ عظام این است که وجود جمیع ممکنات ظل وجود واجب لذاته است، و موجود به وجود اصلی، غیر او. و این است «وحدّه لا شریک له» زیرا که قیوم بذاته غیر از او نیست. و هو الواحد الحق الأول القیوم بذاته و امکانات کلها موجوده به و مستند الیه، و هذا معنی «لا اله الا الله»، و ليس في الوجود غيره.

١. حکم کربن ٢، ص ١٥٤، ص ٩ و ١٠.

٢. حکم کربن ٢، ص ١٥٥، ص ٣ و ٤.

٣. زمانیه (ن).

٤. حکم کربن ٢، ص ١٥٥، ص ٤ الی ٧: علی قاعدتهم (ن).

٥. حکم کربن ٢، ص ١٥٥، ص ٧ الی ٩.

قوله: والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً وذوات الاصنام من الانوار القاهرة شاهداً  
المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة.<sup>۱</sup>

یعنی از جمله انوری که دلالت می‌کند بر کثرت عقول، مشاهده قلبیه نوریه حکمای الهی است که بعد از خلط بدن در عالم عقل، کثرت را مشاهده کرده‌اند؛ و ارباب اصنام و مبدع اول را ادراک نموده‌اند. و این مشاهده بر سبیل تکرار واقع شده است تا موجب زیادتى اطمینان شده است. و مراد از «ارباب اصنام» عقول مجرد مؤثره است در عالم اجرام، چه قدمای حکمای فارس و یونان و بابل و هند و ختا<sup>۲</sup> در ارضاد روحانیه مشاهده کرده‌اند که در هر جسم بسیط فلکی و عنصری و هر نوع از انواع مرکبات در عالم انوار یک ذات نورانی مجرد مؤثر هست<sup>۳</sup> که جمیع فیوض به آن جسم بسیط و آن نوع از آن عقل فایض می‌شود. و این موافق مذهب صوفیه و اهل حق است که به مذهب ایشان، وجود صورت، تابع و قالب وجود معنی است. و بدون وجود معنی، وجود صور مستع است.

قوله: ثم طلبوا الحجة عليها.<sup>۴</sup>

یعنی بعد از مشاهده قلبیه و رجوع نمودن به بدن، به فکر و نظر [و] برهان نیز، مطابق آنچه مشاهده کرده‌اند یافته‌اند. و غرض از طلب حجت و ایراد برهان عقلی تفهیم ضعف است که مشاهده اقویا بر ایشان حجت نمی‌شود.

قوله: ولغيرهم ممن لا يشاهدونها من الاشياء فلم يكن ذو مشاهدة وتجرد الا اعترف بهذا الامر.<sup>۵</sup>

یعنی مردمی که به مرتبه مشاهده تجرد نرسیده‌اند و قوت عروج به عالم انوار ندارند، باید که به تقلید قبول نمایند کثرت عقول مجرد را؛ ورنه در حجاب جهل اند [و] محجوب خواهند بود، نعوذ بالله منه.

قوله: وأكثر اشعار الانبياء وأساطين الحكمة الى هذا.<sup>۶</sup>

یعنی از کلام انبیا و حکمای الهی نیز ظاهر می‌شود که عقول از حد و عدد زیاده است، چنانچه سید عالم (صلعم) فرموده است: «ان لكل شيء ملك حتى ان كل فطرة من المظر ينزل معه ملك». <sup>۷</sup>

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۵۵، ۹، الی ص ۱۵۶، ص ۱.

۲. غطا (ن).

۳. است (ن).

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، ۲: ثم طلب الحجة... (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، ۲ و ۳: حاشیه ص ۱.

۶. مدور (ن).

۷. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، ۳.



قوله: [و] افلاطون، و من قبله من سقراط، و من سبقه مثل هرمس و آغاذاذيمون و انباذقلس کلهم یرؤون هذا الرأى. و اکثرهم [صرح بأنه] شاهدها فی عالم النور.<sup>۱</sup>  
یعنی انوار مجردة عقلیه را در عالم انوار مشاهده کرده‌اند بعد از خلق بدن.  
[قوله]: و حکى افلاطون عن نفسه أنه خلق الفلکات و شاهدها، و حکماء الفرس و الهند قاطبة علی هذا.<sup>۲</sup>

یعنی بر کثرت عقول مجردة، و این فقیر را با براهمة هند که اعلم مردم زمان خود بوده- اند مدتها در اسفار مصاحبت واقع شده است و از ایشان تحقیق نموده است که حکمای هند نیز قائل به کثرت عقول اند و می‌گویند که هر فرد از افراد مرکبات را یک نور مجرد از انوار عقلیه مدبّر و مؤثر است، حتی ابر و رعد و برق، و جمیع کائنات جو را می‌گویند که به انوار مجردة عقلیه قائم است، و همچنین هر دریا و رود را نیز یکی از مجردات مدبّر است، و مجرد را به زبان ایشان «[۱] دیوتا»<sup>۳</sup> می‌گویند. و هر مجرد را صورتی از صور مثالی است که بعضی اوقات در این عالم به آن صورت به نزد بعضی ظهور می‌کنند، به اقتضای اوضاع افلاک، و شرکان هندویان<sup>۴</sup> از سنگ و چوب صورتها ساخته، قبله عبادت خود گردانیده‌اند، و اکثر هندو به سبب بعد عهد از انبیا و حکما مجسمه محض شده‌اند و اصلاً به وجود مجردات قائل نیستند، و معاد را نیز جسمانی محض تصور نموده‌اند، و مجردات [را]<sup>۵</sup> به تذکیر و تأنیث ذکر می‌کنند، چنانچه کفار عرب ملائکه را بنات می‌گفتند. این بی‌سعادتان نیز بعضی مجردات را بنات الله می‌گویند. «تعالی عما یقولون» الجاهلون» ایضاً «[یقولون] علوا کبیراً».

قوله: و اذا أُعتبر رصد شخص [[بطلیموس مثلاً]]<sup>۶</sup> او شخصین [[کهومع ابرخس [او ارشمیدس و غیرهما] من ارباب الارصاد الجسمانیة]]<sup>۷</sup> [فی امور فلکیه] فکیف لا یعتبر قول أساطین الحکمة والثبوة علی شیء شاهدوه فی ارصادهم الروحانیة؟<sup>۸</sup>

یعنی عجب است که آنچه حکمای ریاضی در ارصاد جسمانی از اوضاع کواکب به حدس دریافته‌اند و علم هیئت و نجوم را بر آن ترتیب نموده، از ایشان به تقلید قبول نموده شود؛ و

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۳ الی ۵.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۵ الی ۷.

۳. Advaita: یعنی میرا از ثنویت، ندائیت، نمل. نظریه غیر ثنویت، این- همانی برهما (Brahmā) یا پرتا بن (Paramātman) یا روح کلی یا جیواتمان (Jīvātman) یا نفس انسانی، این- همانی روح و ماده.

۴. هندویان صور (ن).

۵. و به (ن).

۶. یقول (ن): قرآن مجید، سوره ۱۷، آیه ۴۳: سبحانه و تعالی عما یقولون علوا کبیراً.

۷. شیرازی، ص ۳۷۱، س ۷.

۸. شیرازی، ص ۳۷۱، س ۷ و ۸.

۹. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۷ و ۸.

امور الهی و اسرار ربانی را که انبیا و حکمای متأله در ارضاد روحانی مشاهده کرده‌اند به طریق تقلید قبول کرده نشود؟ و ظاهر است که از علم اهل ریاضی تا علم آن حکما فرق بسیار است، زیرا که مأخذ حکمای ریاضی حدس و تجربه است؛ و مأخذ انبیا و حکمای الهی مکاشفه و مشاهده است و وحی و الهام است.

قوله: و صاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء، عظيم الميل اليها، [و] كان مصرّاً على ذلك، لولا أن رأى برهان ربه.<sup>۱</sup>

می‌فرماید که سابقاً مرا اعتقاد تمام بود به طریق مشائین، و مصرّ بودم بر انکار عقول کثیره؛ ولیکن بعد از ریاضیات بدنیّه و مجاهدات نفسانیّه، برهان بر وجود عقول کثیره مرا متکشف شد، و به الهام الهی بر من ظاهر [شد] که موجودات عالم اجسام اخلال موجودات عالم انوار است؛ و عقول از حدّ و عدّ زیاده است، بلکه غیر متناهی است. و «ذب» به معنی دفع است، یعنی شدید الذّفع بودم از طریق مشائین. و این عبارت مشعر است بر اعتقاد جازم ثابت، و چون حکمای مشائین عديم التّأله اند بنا بر آن از این عقیده نجات نیافته‌اند، نعوذ بالله منها. پس معلوم شد که در معرفت حقایق اشیاء بر دلیل محض اعتماد نمودن خطای محض است، بلکه اعتقادات را به طریق تقلید و فراگرفتن از کلام شارح — علیه وآله الصلوة والسلام — افضل است از اخذ کردن اعتقادات از دلیل.

قوله: ومن لم يصدق [ب] هذا ولم يقنع بالحجة، فعليه بالرياضات وخسة أصحاب المشاهدة. فمسي يقع له خبطة<sup>۲</sup> يرى النور الساطع في عالم الجبروت، و يرى الدّوات المملكوّية والانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون والاضواء النبوية.<sup>۳</sup>

یعنی شخصی که به طریق تقلید قبول نکند، و به حجت و برهان که حکمای الهی به فکر و نظر ایراد کرده‌اند، نیز او را خاطر نشان نشود، باید که ریاضات عظیمه بکشد و خدمت اصحاب مشاهدات بکند تا شاید او را حالتی شود که انوار الهی را ادراک بکند و «دوات مملکوّیه» یعنی عقول مجرد را که حکمای سابق مشاهده کرده‌اند مشاهده بکند. ولیکن نه این است که هر کس ریاضت بکشد و مجاهده بکند صاحب مکاشفه و مشاهده تواند شد، بلکه فیض از مبدء فیاض به قدر استعداد هر شخص فایض می‌شود، و آن استعداد نیز مطابق آنچه مافی علم الله و لوح محفوظ منقوش است از مبدء فایض می‌شود، چنانچه درین کتاب مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. قال الشارح: [اخبار الحکیم الفاضل والاسام الکامل زرادشت الأذربایجانی<sup>۴</sup> فی «کتاب الزند» حیث قال العالم ینقسم [ب] قسمین: مینوی، هو العالم النورانی

۱. حکم. کریں ۲، ص ۱۵۶، س ۹ الی ۱۱: فی انکارهم هذه... (ن).

۲. أن نفع الحفظ (ن).

۳. حکم. کریں ۲، ص ۱۵۶، س ۱۱، الی ص ۱۵۷، ص ۲: الاضواء النبویه (ن).

۴. آذربایجانی (ن).

[الروحانی]؛ وگیتی، هو العالم الظلمانی الجسمانی]]<sup>۱</sup> تم کلامه رحمه الله. و غرض از ذکر این عبارات این است که حکیم زرادشت که از افاضل حکمای فارس [است] به کثرت موجودات عالم انوار قائل بوده است. و سبب تقسیم نمودن او عالم را به نور و ظلمانی ظلّ این است که او به مشاهده و الهام دریافته است که عالم ظلمانی، ظلّ عالم نورانیت [است]. و کثرت موجودات این عالم دلیل است بر کثرت موجودات عالم نورانی، تا ظلّ به مظلّ مطابق بوده باشد. و حکیم مذکور از جمله عرفای موحدین است و لهذا شارح، علیه الرحمة، او را امام کامل گفته است. و از کلام مصنف نیز ظاهر می شود که او از جمله حکمای الهی است. پس آنچه اکثر عوام مسلمانان در باب او خیال می کنند که او مشرک بوده است نه موحد،<sup>۲</sup> خطای محض است.

[قوله]: و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا، حتّی أنّ الماء کان له عندهم صاحب صمّ من ملکوت وسموه «خرداد» وما لاشجار سموه «مرداد» وما للنار سموه «اردیبهشت».<sup>۳</sup>  
یعنی جمیع حکمای فارس حکم کرده اند بر کثرت عقول مجرّده، و گفته اند که هر کدام از عناصر بسیط را رب النوعی است که جمیع فیوض آن عنصر از آن عقل می رسد؛ و همچنین جمیع انواع مرکبات را ارباب انواع است از عقول. و «اردیبهشت» و «خرداد» و «مرداد» اسامی ماهها و روزهای اهل فارس است. اما نامهای این روزها این است: اورسزد و بهمن و اردیبهشت و شهریور، اسفنداربد و خرداد و مرداد و دین یاذر<sup>۴</sup> و آذر و آبان و خورشید<sup>۵</sup> ماه و تیر و گوس و دین بمهر<sup>۶</sup> و مهر و سروش و رشن<sup>۷</sup> و فروردین و بهرام و رام و باد<sup>۸</sup> و دین بدین<sup>۹</sup> و دین و ارد<sup>۱۰</sup> و اشتاد<sup>۱۱</sup> و آسمان و زامیاد<sup>۱۲</sup> مهر اسفند<sup>۱۳</sup> و انیران<sup>۱۴</sup>. و نام

۱. می هیوط (ن).

۲. شیرازی، ص ۳۷۲، س ۱ الی ۳.

۳. نه مولد خطا (ن).

۴. حکم، کوفین ۲، ص ۱۵۷، س ۳ الی ۵: کان عندهم له... من الملکوت.

۵. دیبا و آزر (ن).

۶. خود (ن).

۷. دی بمهر (ن).

۸. رشن (ن).

۹. باد (ن).

۱۰. دی بدین (ن).

۱۱. اراد (ن).

۱۲. اشار (ن).

۱۳. رامیارا (ن).

۱۴. اسفند (ن).

۱۵. انیران (ن).

ماهها این است: فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر و مرداد و شهریور و مهر و آبان و آذر و دی و بهمن و اسفندارمذ. و در زمان سابق حکمای فارس روزی را که نام ماه موافق نام روز می بود جشن می داشتند، و عید می گفتند. و چون قبله اهل فارس انوار عرضیه بوده است، و اشرف انوار عرضیه نور شمس است، بنابراین روز اول از ایام بودن آفتاب در حمل را - که برج شرف او است - نوروز نامیده، جشن می داشتند. و چون بعد از بعثت سید کائنات قبله عبادت، خانه کعبه شد، این رسوم و عادات و تعظیم انوار عرضیه، بر وجه مذکور، منسوخ شد؛ زیرا که هر دور از ادوار فلکی اقتضای سنن<sup>۱</sup> یعنی [اقتضای] شرایع<sup>۲</sup> الهی می کند، که اهل آن دور [را] نجات از<sup>۳</sup> درکات نیران بدون اختیار آن شریعت ممکن نیست. و چون این دور که مقتضی شریعت محمدی است آخر ادوار عالم است، و تخیلی آن حضرت به اخلاق الهی از افراد انسانی و جنی بیشتر است، بنابراین آن حضرت از برای هدایت جن و انس مبعوث شده است، و تا قیامت کبرا که زمان فناء جمیع مرکبات عنصری است، نبی دیگر مبعوث نخواهد شد. و هر کس در این دور متابعت این شریعت نموده و به این عقیده از عالم رحلت بکند، او از عذاب خلود نازیه نجات می یابد. و الاً مخلاً در حجاب جهالات مرکبه عذاب می ماند.<sup>۴</sup> و این فقیر را بر این مطلوب براهین بسیار ظاهر شده است که انشاء الله تعالی در کتاب علیحده نوشته خواهد شد. و از این مقدمات ظاهر شد که ترویج نمودن سنن اسم باضیه در این ازمینه ثمرهای جهل است، نعوذ بالله من حجب الجهالات المركبه و البسیطة. و از کلام مصنف این چنین معلوم می شود که اساسی روزها و ماههای فارسیان اساسی ارباب انواع است، والله اعلم. قال الشارح: [[وكانوا يشنون<sup>۵</sup> نكل<sup>۶</sup> نوع جسمائی رب صم له<sup>۷</sup> ذا] عناية عظيمة به و هو المذبر له والمنمي والغاذي [والمولدو] لاستناع صدور<sup>۸</sup> هذه الافعال. المختلفة في النبات والحيوان عن قوة<sup>۹</sup> بسيطة لاشعور لها... فجميع هذه من ارباب الاصنام.]]<sup>۱۰</sup>

[توله]: و هي الانوار التي اشار اليها<sup>۱۱</sup> انبأ قلنس وغيره؟

[[من كبار الحكماء المتألهين [ك] هرمس و فيثاغورس و افلاطون و اساطيرهم الداهيين

۱. از شرایع (ن).

۲. دور انجات آن درکات (ن).

۳. می نماید (ن).

۴. یشنون آن (ن).

۵. صدمه (ن).

۶. قوة واحد (ن).

۷. شیرازی، ص ۳۷۳، ص ۱ الی ۴.

۸. الیه (ن).

۹. حکمت، کربن ۲، ص ۱۵۸، ص ۱.

الی أن لكل نوع من الأجسام عقلاً هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته... مدبر له [و]. حافظ  
 [آیه.] [۱] ثم كلامه رحمه الله. مثل افلاطون عبارت از این ارباب اصنام است. و افلاطون گفته  
 است که هر نوع از انواع جرمیه را که در عالم حسن موجود است امثال است در عالم عقل؛ و  
 آن صورت بسیطه نوریه است که قائم است بذاتها لافی این، زیرا که قابل اشارت حسیه نیست  
 و آن مثل به منزله ارواح صور نوعیه جسمانیه است، و این صور نوعیه جسمانیه به منزله اصنام  
 آن صور نوریه است. و آنچه در عالم اجسام از اشخاص انواع موجود می شود اظلال آن صور  
 نوریه است. و مثل افلاطون عبارت از آن صور نوریه است در حقیقت. و تفصیل این کلمات از  
 کلام مصنف ظاهر خواهد شد.

[قوله]: ولا تظن أن هؤلاء الكبار أولى الأبدى والابصار ذهبوا إلى [أن] الانسانية لها  
 عقل هو صورتها الكلية<sup>۲</sup> و هو موجود بعينه في الكثيرين، فكيف يجوز أن يكون شيء ليس  
 متعلقاً بالمادة ويكون هو بعينه<sup>۳</sup> في المادة؟

می فرمایند که گمان برده نشود که حکمای فارس و یونان که به وجود ارباب اصنام  
 قائل شده اند گفته باشند که هر یک از ماهیات نوعیه را یک عقل مجرد است که آن صورت  
 کلیت آن ماهیت است، و آن عقل بعینه موجود است در کثیرین، و چنانچه کلی محمول  
 می شود بر جزئیات، همچنین عقل محمول می شود بر فراوان نوع، زیرا که ارباب انواع از ماده  
 منزّه اند، و اگر محمول بر کثیرین باشند لازم می آید که هر یک از رب نوع مشخص باشد در  
 موا [د] کثیره اشخاص را، و این محال است؛ زیرا که ممکن نیست که یک شیء هم مجرد  
 باشد از ماده و هم متعلق باشد به ماده.

[قوله]: ولا [۱] نهم حکموا بأن صاحب الصنم [الانسانی مثلاً] إنما أوجد لأجل ما تخته  
 حتى يكون قابلاً له<sup>۴</sup>.

[۱] اذ لابد و أن يكون كل موجود ممكن قابلاً لشيء لاستحالة أن يكون [صورة] بلا  
 معنى. [۲]

[قوله]: فأنهم أشد الناس مبالغة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل فإنه لو كان كذا

۱. أن كل نوع جسماني (ن).

۲. شیرازی، ص ۳۷۲، ص ۵ الی ۷.

۳. بالکلیه (ن).

۴. حکک. کرین ۲، ص ۱۵۸، ص ۴؛ یجوزون.

۵. حکک. کرین ۲، ص ۱۵۸، ص ۴؛ يكون في المادة.

۶. حکک. کرین ۲، ص ۱۵۸، ص ۲ الی ۴.

۷. حکک. کرین ۲، ص ۱۵۸، ص ۵ و ۶؛ وجد (ن).

۸. شیرازی، ص ۳۷۴، ص ۱ و ۲.

۹. لو كان (ن).

[[يكون رد النوع قالباً لآخر و هو الآخر وهكذا الى غير النهاية]] یعنی و نیز توهّم کرده نشود که آن حکما گفته باشند که صاحب صنم موجود شده است از جهت صنم، تا صنم قالب آن نور مجرد بوده باشد؛ زیرا که صورت ممکن موجود در خارج قالب شیء می باشد، به سبب آنکه وجود صورت بدون معنی محال است. و دلیل بر این مطلوب — که آن حکما از این مثل این معنی [را] اراده نکرده اند — این است که ایشان در این باب مبالغه عظیم دارند که عالی حاصل نمی شود از جهت سافل، و الا لازم می آید که سافل علت عالی تواند شد، و این محال است. چه انفس علت اشرف نمی تواند بود، چنانچه در قاعدة امکان اشرف مذکور شده است.<sup>۱</sup> و اگر مذهب حکما و مراد ایشان از مثل نوریه این باشد که رب نوع صورت مشخصه افراد صنم خود بوده باشد؛ پس [لازم می آید که] رب صورت نوع قالب نور مجرد دیگر باشد، زیرا که صورت ممکن است، و وجود صورت بدون معنی محال است. و هكذا الى غير النهاية، و ذالک محال. [[پس ثابت شد که مراد حکما از ارباب انواع صور مشخصه اصنام نیست بلکه رب نوع مثال صنم است در عالم عقل، چنانچه صنم با جمیع عوارض مثالی او است]]<sup>۲</sup> در عالم حس. و حقیقت رب النوع را این فقیر بیان کرده است، و احتیاج به تکرار ندارد. قال الشارح: [[و انما سميت بها نظراً الى أن من شأن المثال [أن] يكون اخفى من الممثل و هي اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة اليها و لو نظر الى أن من شأن المثال ان يكون أضعف من الممثل كأمثلة الانواع الجوهرية في الذهن لأنها أضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها و امثلتها بالذهن كانت الصور [النوعية] أمثلة للصور الثورية، كما أن الصور الذهنية أمثلة للصور النوعية المنطبعة؛ و كان هذا أولى لأن هذا بالنسبة الى [ما في] نفس الامر و ذلك بالنسبة اليها. و لكن لا نزاع في المشهور<sup>۳</sup> ولا ساحة في الاصطلاحات]]<sup>۴</sup> ثم كلام رحمه الله. و مراد از «امثال» در این مقام اشباح است. و ظاهر است که شبح شیء اخفی است از آن شیء و همین وجه در عالم مثال که در «مقالة خامسه» بیان خواهد شد، راست می آید. زیرا که آن عالم را نیز [به] نسبت خفای او نسبت به اهل این عالم، عالم مثال گفته اند.

[فوله]: ولا تظن أنهم يحكمون بأنهم مركبة حتى يقال أنه يلزم أن تتحل وتتما، بل

۱. حکمہ کرین ۲، ص ۱۵۹، س ۱ و ۲.

۲. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۶.

۳. حکما که (ن).

۴. ر. ک. حکمہ کرین ۲، فصل فی قاعدة امکان الاشرف، ص ۱۵۴.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۳۷۴، س ۶ الى ۱۰.

۶. شیرازی، ص ۲۵۲، س ۳؛ الشهوات.

۷. شیرازی، ص ۲۵۱، س ۱۷، الى ص ۲۵۲، س ۴. و نیز ر. ک. حکمہ کرین ۲، حکمة فی المثل الالاطونية، ص ۹۲.

هي ذواتٌ بسيطةٌ نوريةٌ... وليس من [شرط] المثال المماثلة [[للممثل]] 'من جميع الوجوه؛' [[والأ]] [ل] كان المثال بعينه هو الممثل]]؟.

یعنی و ایضاً گمان کرده نشود که آن حکماً گفته اند که ارباب انواع مرکب است تا بر ایشان اعتراض کرده شود که انحلال ترکیب مرکب لازم است، پس باید که ارباب انواع معدوم شود در یک زمانی از ازمینه، بلکه مراد از ارباب انواع ذوات بسیطة نوریه است که قائم است به ذواتها، و در مکان نیست زیرا که قابل اشارت حسیه نیست. و از ترکیب اصنام استدلال نمودن بر ترکیب ارباب اصنام خطاست، زیرا که مشابهت مثل به مثل من جمیع الوجوه ممکن نیست، والا لازم می آید که مثال عین ممثل بوده باشد. پس البته باید که از بعضی وجوه مخالفت به مثل داشته باشد.

[قوله]: ولا يلزمهم [أيضاً] أن يكون للحيوانية مثال، وكذا لكون الشيء ذا رجليين، بل كل شيء مستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس؛ فلا يكون لرائحة المسك مثال؛ و للمسك مثال آخر، بل يكون نور قاهر... له هيئات نورية... اذا وقع ظله في هذا العالم، يكون صنمه المسك مع الرائحة.

بیان این کلام این است که از کلمات قدمای حکما که حکم بر وجود ارباب کرده اند لازم نمی آید که هر شیء را به هر صفتی که خصوصیتی مثالی است—چنانچه انسان را مثلاً مثال است، و از حیثیت بودن او را راجعین مثلاً مثال دیگر است؛ و مشک را مثلاً مثال است، و از حیثیت رایحه مثال دیگر است—[مثالی دیگر باشد]، بلکه مراد ایشان از رب نوع نور قاهر، یعنی ذات نورانی است که در عالم از افراد آن نوع اگر شخصی موجود شود ظل آن امر نورانی است. و مراد از «کل شیء مستقل بوجوده» جواهر است تا احتراز شود از اغراض، [و] امثال علیجده نیست بلکه مشک با رایحه، و شکر با طعم، و صورت انسانیت با اختلاف اعضا مطابق مناسبتی است که موجودات [دارند با] انوار مجردة عقلیه که مقتضای این صورت است در عالم جسمانی.

[قوله]: وفي كلام المتقدمين تجوزات... و معنى قولهم أن في عالم العقل انساناً كلياً... يكون ظله في الاعيان صورة الانسان، أنه كلي لا بمعنى أنه محمول [[بمعنى]

۱. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۱۳.

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۵۹، س ۳ الی ۵.

۳. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۱۴.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۰، س ۲؛ للمسك آخر.

۵. حک. کربن ۲، ص ۱۵۹، س ۹، الی ص ۱۶۰، س ۴.

۶. به وجود (ن).

۷. حک. کربن ۲، ص ۱۶۰، س ۸؛ في التقادير.

۸. حک. کربن ۲، ص ۱۶۰، س ۹؛ وهو.



علی کشیزین]]؛<sup>۱</sup> بل بمعنی آنکه متساوی نسبت الفیض علی هذه الاعداد، و کائنه الکلی و هو-  
الاصل. و لیس هذا الکلی ما نفس تصوّر معناه لا یمنع من [و] قوع الشّرکة، فأنهم معترفون  
بان له ذاتاً متخصّصة، و هو عالم بذاته. فکیف یكون معنی عالمًا؟<sup>۲</sup>

می فرماید که در کلام قدما «تجوّزات» است زیرا که چون کلام ایشان مرموز می باشد  
بنابر آن کلام ایشان به حسب ظاهر دلالت می کند بر چیزی که مراد نیست. پس از این  
عبارت ایشان که در عالم عقل انسان کلی موجود است که ظلّ او در اعیان صورت انسان  
است، مراد «کلی» اصطلاحی نیست؛ چه تصوّر معنی از انسان کلی مانع نیست از وقوع  
شرکت؛ زیرا که ایشان تصریح کرده اند و گفته اند که آن انسان کلی که در عالم عقل موجود  
است ذات نورانی است که مراد اشعه نورانیه مختلف است که آن اشعه از وی فایض می شود،  
و بر افراد انسانی که در عالم صورت موجود است و فیوض لایتناهی بر هر شخص انسانی از او  
و ابداً از وی فایض می شود به قدر استعداد و مادّه آن استعداد از اوضاع فلکی حاصل می شود.  
چه قالب او از مرکبات عنصریه و نفس او از عالم انوار است. و از جمله اجزای عکّت حوادث  
عالم کون و فساد اوضاع افلاک است، پس استعدادات به اوضاع افلاک حادث می شود. و  
مناسب آن استعدادات نفس، بدن از لذات و آلام جسمانی نفس متأثر می شود، از اعمال  
حسنه و سیئه که از جوارح صادر می شود. و نیز اخلاق نفس فایض تغییر می پذیرد. همچنین  
اثر فیوض و اشراقات که از ربّ نوع بر نفس فایض می شود در بدن [نیز] ظاهر می گردد.  
[قوله]؛ و اذا سمّو فی الافلاک کرة کلیّة... لا یعنون به الکلیّ المشهور [فی المنطق]،  
[[بل... الکرة المشتملة علی جمیع کراته المستلزمة لجمیع احواله]]،<sup>۳</sup> نتعلم هكذا<sup>۴</sup>

این تمثیل مناسب واقع شده است، و بیانش این است که<sup>۵</sup> حکما در افلاک سبعة سیاره،  
کرات کلیّه و کرات جزئیّه بیان کرده اند، و مراد از آن لفظ کلی، کلی اصطلاحی نیست؛  
زیرا که نفس تصوّر مفهوم یاد کرده «کلی» مانع است از وقوع شرکت در وی، زیرا که  
هر فلک [را] هیولی و صورت علیحده است، بلکه مراد از کرة آن است که شامل باشد جمیع  
کرات جزئیّه را به جمیع احوال او، زیرا که کرة کلی هر فلک شامل است جمیع احوال حامل و  
تدویر و کرات جزئیّه دیگر را، کما یبین فی علم الهيئة والتجوم. همچنین مراد ایشان از این  
عبارت که ربّ نوع کلی است کلی اصطلاحی نیست، بلکه مراد شمول آن ربّ نوع است

۱. شیرازی، ص ۳۷۶، ص ۴.

۲. حکم، کربن ۲، ص ۱۶۰، ص ۱۱؛ لا ینع وقوع.

۳. حکم، کربن ۲، ص ۱۶۰، ص ۶ الی ۱۲.

۴. شیرازی، ص ۳۷۶، ص ۹ و ۱۰.

۵. حکم، کربن ۲، ص ۱۶۰، ص ۱۲، الی ص ۱۶۱، ص ۱.

۶. که چنانچه (ن).

جميع احوال جميع افراد آن نوع را.

[قوله]: واما اكدى احتج به بعض الناس في اثبات المثل من «أن الانسانية من حيث هي ليست بكثيرة» [والألم يكن الشخص الواحد انساناً] <sup>٢</sup> فهي واحدة [وكذا الفرسية وغيرها من الانواع]، فكل نوع [جسماني] له شخص واحدة [قائم بذاته] في عالم النور... ويطابق [المعنى] المعقول منه <sup>٣</sup> فكلام غير مستقيم. فإن الانسانية [بما هي الانسانية] لا يقتضى الوحدة والكثرة، بل هي مقولة عليهما. <sup>٤</sup>

بعضی گفته اند که مثل افلاطونی <sup>٥</sup> اشخاص قائم به ذات در عالم انوار مطابق [است با] ماهیت انواع اجرام، و چون هریک از انواع اجرام را ماهیت من حيث هي واحد است نه کثیر، پس ریباً نوع هر نوع یک عقل مجرد است که او مطابق ماهیت آن نوع است. و مصنف می فرماید که این صحیح نیست، زیرا که انسانیت — که هستی است مثلاً فی حد ذاته — نه واحد است و نه کثیر، اگر واحد می بود کثرت عارض او نمی شد، و اگر کثیر بودی وحدت عارض او نمی شد، و همچنین ماهیات دیگر. بلکه ماهیت مقول است بر واحد و کثیر و من حيث هي نه واحد است و نه کثیر. پس [مثل] افلاطون عبارت از اشخاص قائم به ذات، که مطابق ماهیت انواع اجرام باشد، نمی تواند بود؛ بلکه عبارت از ذات نورانی است که مراد را هیئات نورانیه است که آنچه در عالم اجسام از افراد آن نوع موجود می شود ظل آن امر است، چنانچه مذکور شد.

[قوله]: قال افلاطون «انني رأيت عند التجرد افلاكاً نورانية» <sup>٦</sup> [ای عقولاً مجردة محیطة] <sup>٧</sup>.

یعنی افلاطون گفته است که من بعد از خلع بدن «افلاک نوریه» را مشاهده کرده ام. و مراد از افلاک نوریه عقول مجرده است که محیط فلک است — بعضی به بعضی احاطه عقلی — و چنانچه از افلاک فلک بزرگ محیط فلک خرد است، از عقول آنکه نورانیت او بیشتر است به نور الانوار متناسب تر است، و محیط به عقلی است که نورانیت او کمتر است از آن عقل.

[قوله]: وهذه هي... التي يشاهدها بعض الناس في قیابتهم <sup>٨</sup> [کجا اُسیر الله فی-

١. حک. کرین ٢، ص ١٦١، س ٣؛ بما هي الانسانية.

٢. شیرازی، ص ٣٧٦، س ١٢ و ١٣.

٣. شیرازی، ص ٣٧٦، س ١٤ الی ١٥.

٤. حک. کرین ٢، ص ١٦١، س ٢ الی ٥.

٥. افلاطون (ن).

٦. حک. کرین ٢، ص ١٦٢، س ٢ و ٣.

٧. شیرازی، ص ٣٧٨، س ٧ و ٨؛ مجردة محیطة (ن).

٨. حک. کرین ٢، ص ١٦٢، س ٣ و ٤.

این افلاک نوریه که افلاطون بیان کرده است همان افلاک است که بعضی مردم بعد از «قیامت صغری» مشاهده می کنند، چنانچه حق تعالی، فرموده است: «يوم تبدل الارض غیر الارض والسّموات وبرزوا لله الواحد القهار». <sup>۲</sup> «جميع خلایق بعد از فساد توالب البتّه بروز می کند به نزد مبادی عالیّه، زیرا که مانع ادراک عالم ملکوت که نفس از آن عالم است بدن و تعلقات بدن [است]، و بعد از رفع مانع البتّه مشاهده عالم ملکوت میسر شود. و مراد از «ارض» که در این آیه واقع شده است ارض اول است، و مراد از «سموات» سیرهاست به نزد محقّقین صوفیه؛ پس معنی حقیقی این آیه آن است که در وقتی که تغییر می یابد حالها و سیرها که ارض و سموات است هر شخص را حقیقت اعمال حسنه و سیئه او منکشف می شود، زیرا که جمیع کائنات بطور است در عرش که فلک اعظم است به مذهب صوفیه، و در جمیع افلاک به مذهب اشراقیان. «فمن يعمل مثقال ذرة خیراً یره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً یره. فاما من نقلت موازينه فهو فی عیسة راضیه. و اما من خفت موازينه فامه هاویه. و ما ادبرک ماهیه. نار حامية». <sup>۳</sup> ای شریک العزّ، و تخصیص نمودن مصنّف مشاهده افلاک نوریه را به بعضی ناس مبشر است به آنکه مراد از این بعض، متوسطین در علم و عمل یا متوسطین در سعادت، یا متوسطین در فضیلت بوده باشند زیرا که مشاهده آن افلاک نوریه بدون نجات از اکثر اخلاق ردیله ممکن نیست، و ناقصان و اشتبا را مشاهده آن افلاک میسر نمی شود، «لخنة موازينه».

[قوله]: و حکى عن نفسه انه بصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه و يصير مجرداً عن الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقى الى العلة<sup>۴</sup> الالهية المحيطة بالكل. فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها، و يرى النور العظيم في الموضوع الشاهق الالهی. ما هذا مختصر [ه]...<sup>۵</sup>

یعنی افلاطون می گوید که من بعد از خلع بدن چیزی را که در عالم انوار مشاهده کرده ام تمام آن را نمی توان بیان کرد، بلکه آنچه بیان کرده می شود شمه ای از آن احوال خواهد بود؛ زیرا که عالم معنی را نهایت نیست و عالم صورت و لفظ متناهی است. و مراد از «موضوع شاهق الاهی» نور محیط به جمیع انوار است، که آن را به لفظ موضع و محل تعبیر نموده می شود. و از غایت تعلّق و نفس مناسبتی که افلاطون را به عالم انوار بوده است خود را

۱. شیرازی، ص ۳۷۸، ص ۱۰ و ۱۱.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۴، آیه ۴۸: الواحد للمک (ن).

۳. قرآن مجید، سوره ۹۹، آیه ۷ و ۸، و سوره ۱۰۱، آیه ۶ تا ۹.

۴. عالم (ن).

۵. العلة الأولى (ن).

۶. حکم. کریم ۲. ص ۱۶۲، ص ۶ الی ۱۰.

در عین نور محیط دیده است. و لهذا گفته است: «فیصیر کأنه موضوع فیها معلق بها»<sup>۱</sup> قال الشارح: [[ واصل هذه الحکایة [و] ان نُقل فی بعض النکب عن ارسطو لكن الاشبه أن يكون عن افلاطون]]<sup>۲</sup>. «اشبه» از آن جهت گفته است که ارسطو متوغل در بحث عذیم التاله بوده است؛ به خلاف افلاطون که متوغل در تأله بوده و مکرراً خلع بدن نموده است. و مصنف در «تلویحات» نیز این حکایت را از افلاطون نقل کرده است والله اعلم.<sup>۳</sup>

[قوله]: وقال شارح العرب والعجم، علیه وآله صلواة: «[ان] للک سبعاً وسبعین حجاباً من نور»<sup>۴</sup>

این حدیث نیز از جمله شواهد است بر کثرت موجودات عالم انوار؛ یعنی مراد از «حجب نوری» که در حدیث واقع شده است عقول مجرده است. قال الشارح: [[ وفي رواية سبعاً حجاباً؛ وفي اخرى سبعین ألف حجاب من نور... وفي رواية من نور وظلمة]]<sup>۵</sup> تم کلامه. و انوار را حجاب بدان سبب گفته است که هر یک از این انوار در کمالت نورانی است، و شدت ظهور به مرتبه ای رسیده از این نور [که] دیگر [حجابی] نخواهد بود. و مراد از «حجب ظلمانی» که در روایت آخری واقع شده است اجرام فلکیه حسیه و مثالیه و عنصریه بسیطة حسیه و مثالیه بوده باشد.

[قوله]: و اوحی الیه الله «نور السموات والارض»<sup>۶</sup>

قال الشارح: [[ لا بمعنى أنه منورهما علی ما بقوله بعض المفسرین هرباً من اطلاق اسم النور علیه بل بمعنى أنه محض النور البحت و [ان] سایر الانوار شرر من نوره]]<sup>۷</sup> تم کلامه رحمه الله. قومی از مفسرین که نور را به «منور» تعبیر کرده اند در تفسیر نور گفته اند که: «النور عبارة عما لا یقی زمانین» و به این معنی نور حادث باشد، پس اطلاق از واجب الوجود لذاته جایز [نیست]. و محققین و متابع صوفیه فرموده اند که: «النور عبارة عما ینظر به الاشياء». و به این معنی نور حقیقی بجز از ذات مقدس حضرت نور الانوار دیگر نبود و انوار دیگر را مجاز الوان گفت. و بدین سبب است که حکمای متاله آن حضرت را نور الانوار گفته اند، چنانچه مکرر در این کتاب مذکور شده است. و حدیث نبوی: «ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رشح علیهم من نوره» مؤید این معنی است که آن حضرت را نور توان گفت. و آن طایفه که نور را به منور تفسیر کرده اند؛ به انوار عرضیه؛ و این حالت به سبب کمال توجه به

۱. شیرازی، ص ۳۷۸، ص ۱۷ و ۱۸.

۲. ر. ک. سهروردی، تلویحات، تصحیح کرین، استنبول، ۱۳۴۵، ص ۷۰ الی ۷۴.

۳. حکم. کرین ۲، ص ۱۶۲، ص ۱۱.

۴. شیرازی، ص ۳۷۹، ص ۱۵ الی ۱۹.

۵. حکم. کرین ۲، ص ۱۶۳، ص ۱، الی ص ۱۶۴، ص ۱.

۶. شیرازی، ص ۳۸۰، ص ۱۱ الی ۱۲.

اجسام و عدم علم به معقولات [و] حقیقت مجردات، حاصل شده است.

[قوله]: وقال «انّ العرش من نوری»<sup>۱</sup>

و ایضاً آن حضرت، صلی الله علیه وآله وسلم، فرموده است: «انا من نور الله والمؤمنون من نوری» و مراد از «عرش» اگر عرش عقلی باشد عقل اول است؛ و اگر نفسی باشد نفس فلک اعظم است که آن را کلید می گویند. و این احادیث از جمله شواهد است بر کثرت عقول مجرد به خلاف مذاهب مشائین.

[قوله]: ولست أورد هذه الاشياء لتكون حجة، بل نهت<sup>۲</sup> بها تنبيهاً<sup>۳</sup>.

یعنی شواهد و مؤیدات که در این کتاب بر کثرت عقول مذکور شده است حجت و برهان نیست، بلکه تنبیهات است.

[قوله]: والشواهد من النصف وكلام [الحکماء] الا قدسین مثلاً یحصی.<sup>۴</sup> [[اكتفينا

بذكر البعض.]]<sup>۵</sup>

تا کلام به تطویل نکشد.

[قوله]:

### فصل<sup>۶</sup>

این فصل در بیان جواز صدور بسیط است از مرکب.

[قوله]: النور القاهر بجوآن... یصدر عن بعض الاعلیین من ذاته [و] باعتبار انوار کثیره

شعاعیه فیہ، فتصیر کجزء للعلة، فيحصل من [ال] مجموع [ال] معلول مخالفاً له.<sup>۷</sup>

می فرمایند که می تواند بود که از بعضی عقول، به اعتبار اشعه - یعنی انوار عرضیه که فایض شده است از عقول دیگر بروی - صادر شود عقل دیگر که مخالف علت باشد در ترکیب و بساطت، زیرا که علت مرکب است از نور جوهری و انوار عرضیه. و معلول نور جوهری بسیط است. و مراد از «بعض اعلین» انوار قاهره طبقه طولیه است، و مراد از «انوار قاهره» نور طبقه عرضیه است. و [در] «مقاله ثالثه» مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. و در انوار طبقه عرضیه تفاوت بسیار است: بعضی شریف و بعضی خسیس، و بعضی علت انوار دیگر است و

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۶۲، س ۱.

۲. لیکن... تنهت (ن).

۳. حکم. کربن ۲، ص ۱۶۴، س ۵ و ۶.

۴. حکم. کربن ۲، ص ۱۶۴، س ۶، الی ص ۱۶۵، س ۱.

۵. شیرازی، ص ۳۸۱، س ۶.

۶. حکم. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۲: قاعده [فی بیان جواز صدور البسيط عن المركب].

۷. حکم. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۲ الی ۵.

بعضی علت نیست. و در انوار طولیه نیز طبقات بسیار است. «تصیر کجزء للعلة» اشاره به این است که این انوار کثیره شعاعیه به منزله جزء علت است، زیرا که علت مجموع ذات و اشعه است.

[قوله]: ثم المعلول بقبل [من] أشعة أخرى مما قبلها [ت] علت [ف] فیحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الأول معلول [آخر] مخالف لعلته<sup>۱</sup> فیقع اختلافات کثیره فی القواهر.<sup>۲</sup>

یعنی بعضی از انوار قاهره قبول می کنند انوار عرضیه را از انواری که علت و انوار عرضیه را از آن قبول نموده است، و حاصل می شود از این مجموع معلول دیگر، که مخالف علت است. کثرت العلة و بساط المعلول و اختلافات کثیره به این طریق در انوار قاهره حاصل می شود، نه در حقایق ایشان که نور یک حقیقت است و اختلاف در انوار به کمال و نقص است، چه نور علت اشد و اقوی است از نور معلول لتقریه بتور الانوار، به آن صفات، بلکه حاصل می شود اختلاف در آثار خارجیة انوار قاهره از جهات اشراقات. زیرا که اشراقات که فایض می شود از انوار قاهره عالیّه بر انوار قاهره عرضیه به اعتبار قوت ذوات نوریه [است] در افاضه اشراقات بر ماتحت خود. و شدت قبول ذوات قابلیت اشراقات عقلیه را از مافوق نیز مختلف است و این اختلاف انوار به سبب این اشراقات و امثال آن — بعد اشتراک در حقیقت نوریت — مثل اختلاف اشخاص مکنون است به سبب عوارض.

[قوله]: و يجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها.<sup>۳</sup>

یعنی يجوز أن يحصل من مجموع أمور اثر غیر الاثر من افرادها. به این تفسیر اعتراضی که در شرح مذکور شده وارد نمی گردد.<sup>۴</sup> کما لا یخفی علی من تأمل فیه.

[قوله]: و يجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء مختلفة.<sup>۵</sup>

غرض از ذکر این عبارت این است که از مقدمات مذکوره معلوم شد که ممکن است که امر بسیط حاصل شود از امور مختلفة بالعوارض نه مختلف بالحقیقه، کما مرّنا. پس می تواند بود که از بعضی از انوار قاهره به اعتبار مجموع ذات و اشعه او نور مجرد یا جوهر جسمانی بسیط حاصل شود، ثبت مما ذکرنا جواز صدور البسيط عن المركب، و هو المطلوب.

۱. الطوار (ن).

۲. شیرازی، ص ۳۸۱، ص ۱۹، النی ص ۳۸۲، ص ۱.

۳. حکم. کرین ۲، ص ۱۶۵، ص ۵ النی ۷.

۴. حکم. کرین ۲، ص ۱۶۵، ص ۷.

۵. ر. کما. شیرازی، ص ۳۸۲، ص ۸ النی ۱۷.

۶. حکم. کرین ۲، ص ۱۶۵، ص ۸.

[قوله]:

### فصل

این فصل در بیان این است که بعضی از ارباب اصنام محتاج نیست از برای تأثیر در اصنام به نور دیگر که وصیله ربّ صنم در صنم بوده باشد، به سبب نقصان نورانیت آن ربّ صنم. [قوله]: «ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس»<sup>۱</sup>

مراد از «قواهر نازله» عقول ساقطه طبقة عرضیه است که به سبب قلت نوریت متّصل [به] طبقة نفوس است.

[قوله]: «وكما أنّ من النفوس ما يحتاج الى توسط الروح النفساني، ومنه [ما يكون] لشدة نقصه لا يحتاج الى ذلك؛ كالنفس النباتية»<sup>۲</sup>

تقریر مطلوب این است که چنانچه بعضی از نفوس محتاج است به روح نفسانی تا به وسیله او تدبّر و تصرف بکند در ابدان، مانند نفوس حیوانات، و بعضی محتاج نیست به روح نفسانی به سبب قلت نوریت و حسنت ذاتی، مانند نفس نباتی که او را احتیاج به روح نفسانی نیست؛ همچنین بعضی عقول مؤثر است در اصنام به وسیله نور دیگر که او متصرف است در اصنام و به منزله روح نفسانی است. و بعضی به سبب قلت نورانیت احتیاج به نور متصرف ندارد. این است تقریر مطلوب به طریق اجمال، اما تفصیل این مقولات از کلام مصنف معلوم خواهد شد.

[قوله]: «ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، كالمرجان»<sup>۳</sup>

[یعنی و چنانچه بعضی از جمادات قریب است به افق نباتات مانند مرجان که در ته می باشد و چون از آب بیرون می آورند و هوا به او می رسد خشک می گردد و جماد می شود.]]<sup>۴</sup>

[قوله]: «ومن النبات ما قرب من الحيوان، كالنخل»<sup>۵</sup>

و بعضی از نباتات قریب است به افق حیوان مثل درخت خرما که به چند خاصیت از خواص حیوانات مخصوص است: یکی آنکه در بته او یک چیز معین [است] که حرارت غریزی در وی بیشتر باشد و او به منزله دل است که در حیوانات بنج و معدن حرارت غریزی است و

۱. حکک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۹: قاعده [فی بیان اقسام الارباب الاصنام].

۲. حکک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۹ و ۱۰.

۳. حکک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۱۰ الی ۱۲.

۴. حکک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۱۲.

۵. انقیاس از شیرازی، ص ۳۸۴، س ۱۴ و ۱۵.

۶. حکک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۱۲، الی ص ۱۶۶، س ۱.



اغصان و فروع از آن عضو می‌روید، چنانچه شراین از دل، و دویم آنکه چون سرش ببرند یا در آب غرق شود خشک می‌گردد. و سیوم آنکه تا نر و ماده به هم نرسد بار نمی‌دهد. و خواجه نصیرالدین طوسی، رحمه الله، در «اخلاق ناصری» گفته است که در بعضی از درختهای خرما خاصیت غریب است و آن این است که درختی می‌باشد که میل می‌کند به درخت معین و از درخت دیگر بار نمی‌گیرد. این خاصیت به حیوانات بغایت قریب است، به اعتبار الفت و محبت و بالجمله این درخت را یک چیز بیش نمائده است که به حیوانات برسد و آن جدا شدن از زمین است و حرکت کردن در طلب غذا. و قوله: «اکبروا عمتکم النخلة فانها خلقت من بقية طين ادم». شعر است به کثرت مناسبت او به آدم.<sup>۱</sup>

[قوله]: «و من الحيوانات ما قرب [من] الانسان في كمال القوة الباطنة [و غيرها] كالقرد وغيره»<sup>۲</sup>

[یعنی و چنانچه بعضی از حیوانات قریب است به انسان در فهمیدن و فهمانیدن مانند بوزینه که به افعال مضحک غریب مشابه انسان مردم را متعجب می‌سازد، و نرد و شطرنج می‌بازد، تیر می‌اندازد و امثال آن حرکات و سکنت از و صادر می‌شود که مشابه انسان است، و مراد از «غیره» خرس است و امثال آن که از خرس نیز افعال غریبه دیده شده است.]<sup>۳</sup>  
[قوله]: «فالطبقة العالیة نازلها بقرب من الطبقة السافلة... فی جمع الموجودات [یکاد] یقرب من الطبقة العالیة»<sup>۴</sup>

از این بیان ظاهر شد که آخر طبقه عالیّه متصل است به اول طبقه سافله، مثلاً آخر طبقه انسان که بعضی از ساکنان جبال و بیابانها باشند متصل [به] اول طبقه حیوان است که بوزینه و امثال آن است. و آخر طبقه حیوان که حشرات ارضیه است متصل [به] اول نبات است که نخل باشد، مثلاً. و آخر طبقه نبات که گیاههای خودرو است متصل است به اول طبقه جماد که مرجان است مثلاً.

[قوله]: «و من الانوار المتصرفة البشرية ما کاد یكون عقلا [[کنفوس الکاملین]]»<sup>۵</sup>  
و فی النزول منها ما کاد یكون کبعض البهائم.<sup>۶</sup>

عطف علی قوله: «و من الحيوانات الخ.» یعنی و کما یكون من الانوار المدبرة ما قرب بالعقول و منها ما قرب بالبهائم فکذا نور الانوار القاهرة ما یكون اقرب بنور الانوار لشدة نوریته

۱. به غیر از ذکر خواجه نصیر این بند مقتبس است از شیرازی، ص ۳۸۳، ص ۱۶، الی ص ۳۸۴، ص ۲.

۲. حکک، کربن ۲، ص ۱۶۶، ص ۱ و ۲.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۳۸۴، ص ۵ الی ۷.

۴. حکک، کربن ۲، ص ۱۶۶، ص ۲ الی ۴.

۵. شیرازی، ص ۳۸۴، ص ۱۲.

۶. حکک، کربن ۲، ص ۱۶۶، ص ۴ و ۵؛ و من... کان یکاد.

و ما يكون اقرب بالنفوس بضعف نوريته و همین معنی بعینه از کلام مصنف معلوم می شود.  
 [قوله]: فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً متصرفاً [في الصنم المتعلّقة] [به]<sup>۱</sup>  
 ولا يستحق أن يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف [هو] فيه [بل يكون هو كالحرص فيه]<sup>۲</sup>  
 لنقص في جوهره.<sup>۳</sup>

[که] نتیجه مقدمات مذکوره است. یعنی چنانچه بعضی از نفوس بدون توسط روح نفسانی تصرف در ابدان نمی تواند کرد؛ و بعضی احتیاج به روح نفسانی ندارد، مانند نفس نباتی، و معادن [که] قریب است به افق نبات؛ و بعضی از نبات [که] قریب است به افق انسانی؛ و بعضی از انسان [که] قریب است به عقول مجرد؛ و بعضی از [انسان که] قریب است به بهائم؛ همچنین بعضی از عقول به سبب قلت نوریت تفرق می کند در اصنام و بی توسط نور مدبّر تصرف می کند در اصنام لکمال مناسبتها بالظلمات؛ و بعضی [به] نسبت شدت نوریت بدون نور دیگر تصرف نمی تواند کرد. پس طبقه سافله عقول متصل [به] طبقه عالیّه انسان است، چنانچه طبقه سافله انسان متصل [به] طبقه عالیّه حیوان [است] و طبقه سافله حیوان [به] نبات و طبقه سافله نبات متصل [به] طبقه عالیّه جماد است. کما مرّیانه.

[قوله]: والانوار القاهرة و ان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراف، الا أن الضعف الذي في الجوهر لا يجبر بالنور المستفاد.<sup>۴</sup>

مراد از «نور مستفاد» انوار عرضیه است که فایض می شود از علل بر معلولات. و مقصود از ذکر این کلمات این است که این قلت نوریت که در طبقه سافله انوار قاهره است نه به سبب قلت اشراقات است بلکه به سبب ضعف ذاتی است که عبارت از کثرت مناسبت به ظلمات است.  
 [قوله]: فالانوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها.<sup>۵</sup>

یعنی انوار قاهره که مؤثر است در عناصر بسیطه عنایت فقط دارد به عناصر، و متصرف نیست در آن عناصر؛ و مراد از عناصر تأثیر است. و چون نور متصرف دیگر واسطه نیست بین «الانوار» و «العناصر» بنا بر آن لفظ «عناية» را ذکر کرده است، و لهذا تفسیر می کند این عبارت را به این طریق.

[قوله]: أي ليس بينها وبين صمتها واسطة أخرى مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها عن افادة نور مجرد، ولعدم استعداد الصنم أيضاً.<sup>۶</sup>

۱. شیرازی، ص ۳۸۴، س ۱۵.

۲. شیرازی، ص ۳۸۴، س ۱۷.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۱۶۶، س ۵ الی ۷.

۴. الجواهر (د).

۵. حکم. کربن ۲، ص ۱۶۶، س ۷، الی ص ۱۶۷، س ۱: بالنور المستفاد.

۶. حکم. کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۶.

۷. حکم. کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۲ الی ۴.

ازین عبارت معلوم شد که مراد از عنایت عدم توسّط نور متصرّف است بین الانوار والاصنام، و ضمیر قوله<sup>۱</sup> «قصورها» راجع به نور قاهره؛ یعنی آن نور قاهر که رب صنم است، از جهت ضعف نوریت، از افادۀ نور متصرّف قاصر است. و صنم نیز استعداد قبول تصرّف نور متصرّف ندارد؛ زیرا که این استعداد موقوف است بر مزاج خاصّ که به اعتدال قریب باشد؛ و عناصر بسیط مزاج ندارد و مزاج جماد نیز بعید است از اعتدال نسبت به جمیع مرکبات، «و کذا غیرها من مرکبات الجمادات»<sup>۲</sup> عطف است بر قوله؛ «العناصر» فکانه قال و کذا «الانوار القاهرة الّتی توجب» الجمادات من المركبات فان [[حکمها حکم العناصر فیما ذکر]]<sup>۳</sup> و از این تقریر معلوم شد که ارباب انواع حیوانات و نباتات اشرف است از ارباب انواع عناصر بسیطه و جمادات، زیرا که آن ارباب بدون انوار مدبّره تصرّف در اصنام نمی تواند کرد؛ بخلاف ارباب انواع بسایط و جمادات که محتاج نیست به انوار مدبّره، بلکه آن ارباب بذاته به منزله انوار مدبّره واقع شده است. تعلّقه نوریتها علی اسر.

[قوله]:

### فصل

در این فصل سه چیز بیان می فرماید: یکی عدم تناهی آثار عقول؛ دوم تناهی آثار نفوس؛ سوم آنکه مؤکّر حقیقی بجز از ذات مقدّس حضرت نور الانوار نیست، و چنانچه مبدأ اوست معاد نیز اوست.

[قوله]: ولا تظنّ أنّ الانوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار، اذ کلّ مقدّره برزخی، فلا يدرك ذاته لما سبق.

یعنی عقول و نفوس از مقدار — از کلّ مقدار — منزّه است، زیرا که هر چه مقدور [است] برزخی است، یعنی جسم یا جسمانی است و ادراک ذات خود نمی تواند کرد، زیرا که در فصل تفصیلی و اجمالی<sup>۴</sup> سابقاً مذکور شده است که شرط ادراک شیء ذات خود را، تجرّد او است از سواد.

[قوله]: بل هي أنوار بسيطة لا ترکیب فیها بوجه من الوجوه، و کلّها مشاركة فی الحقيقة

۱. قوله و (ن).

۲. حکم، کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۴.

۳. شیرازی، ص ۳۸۵، س ۱۶: فیما ذکرنا (ن).

۴. حکم، کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۶.

۵. مقدور (ن).

۶. حکم، کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۹ و ۱۰.

۷. ر. ک. حکم، کربن ۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

النورية... والتفاوت بينها بالكمال<sup>١</sup> والنقص<sup>٢</sup>.

و مراد از «كمال» علم [به] معلومات و تجرد از جسمانیات است؛ چه نور قاهره باید که به حقایق اشیاء عالم تر و از ظلمات و جسمانیات منزّه تر باشد و<sup>٣</sup> کاملتر و به اعتبار شدت و ضعف نور بین الانوار مراتب از حدّ و عدّ بیشتر است.

[قوله]: و ليس بصحيح تشنيع من يقول: انّ النور كیفیة و عرض<sup>٤</sup> هیهنا، فكيف يقوم بنفسه. و لو استغنى شيء من النور عن المحل لاستغنى الجميع<sup>٥</sup>.

قومی از ستائین گفته اند که نور عرض است و جمیع انوار در حقیقت نوریت شریک است. و چون بعضی از انوار محسوسه را مشاهده کرده اند که بدون محل نمی تواند بود، حکم کرده اند بر انوار غیر محسوسه، که آن انوار نیز بدون محل نمی تواند بود؛ زیرا که وجود عرض بدون محل محال است. و این فقیر سابقاً بیان کرده است که بعضی از ضعفا و ناقصان گفته اند که: «النور لا یبقی زمانین». و این خطاست و حق این است که: «النور عبارة عما يظهر به الاشياء». كما نقلنا عن المشايخ، قدس الله ارواحهم.

[قوله]: فانه لا اصل له، اذا الاستغناء للنور انما هولكماله [و کماله] بجوهره... و نقص ما يشاركه من وجه. فاذن<sup>٦</sup> التفاوت قد يكون بالمقدار و قد يكون بالعدد و قد يكون بالشدّة والكمال<sup>٧</sup>.

و قوله: «نقص ما يشاركه» اشاره [است] الى [[أن النور القائم بذاته المشارك للعارض في كونه نوراً مع كماله بالجوهريّة]]<sup>٨</sup> و غرض از این کلام این است که اشتراك نور عرضی به نور جوهری من وجه، موجب زیادتی کمال نور جوهری است زیرا که تفاوت بین المشاركات در یک امر به مقدار می باشد اگر اشتراك در جسمیت بوده باشد، و به عدد می باشد اگر اشتراك در نوع باشد، و به شدت و کمال می باشد اگر اشتراك در یک حقیقت بوده باشد که افراد او مختلف باشد بالذات نه به فصول و عوارض مانند اشتراك انوار در حقیقت نوریت، و مثل مقدار که تفاوت بین المقادیر الصغيرة والكبيرة أيضاً به کمال و نقص است.

[قوله]: والنور المصباحی لما كان مقداراً حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، و حوامل

١. بالکل (ن).

٢. حک. کربن ٢، ص ١٦٧، س ١٠ الى ١٢.

٣. است (ن).

٤. حک. کربن ٢، ص ١٦٧، س ١٣ الى ١٥.

٥. لان (ن).

٦. حک. کربن ٢، ص ١٦٧، س ١٥، الى ص ١٦٨، س ٣.

٧. شیرازی، ص ٣٨٦، س ١١ و ١٢: مع کمال الجواهره (ن).

٨. المقدار (ن).

الشعاع قد تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجباً<sup>١</sup> للشعاع على أي وجه يفرض<sup>٢</sup> و تفاوت النورية ليست إلا بالاشدّة والكمال.<sup>٣</sup>

مراد از مقدار حامل نور فیه است و مراد از مقدار حامل شعاع اجزای خانه مانند دیوار و سقف و ارض. و می‌فرماید که نور چراغ که بر دیوار سقف و ارض خانه تافته است به اعتبار عدد بیشتر است از نور مصباح، پس نور مصباح که اصل است، او موجب و موجب شعاع است. و قوله: «على أي وجه يفرض» اشاره [است] الی [[ان موجب تلك الاشعة المتعددة الصنوبرة او العقل الفياض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة]]<sup>٤</sup> و «عقل فياض» عبارت از ربّ نوع آتش است که آن را حکمای فارس اردیبهشت می‌گویند. و چون ثابت شد که تفاوت میان انوار به شدت و ضعف و کمال و نقصان نور است، چنانچه نور مصباح اشد و اغلظ و اکمل است از نور جدران و سقف. همچنین در انوار تفاوت به اعتبار شدت و کمال از حدّ و عدّه بیشتر است. پس معلوم شد که از اشتراك انوار در حقیقت نوریت عرضیت جمیع انوار لازم نمی‌آید، زیرا که عقول و نفوس به سبب شدت و کمال نوریت قائم بذواتها است؛ و انوار محسوسه به سبب ضعف و نقصان نور نیز قائم بمحالتها. [[فالانوار المصباحی اشد و اکمل من الاشعة الجدرانیة]]<sup>٥</sup> چنانچه بیان کرده شد. و غرض<sup>٦</sup> از ذکر عبارت این است که گمان برده نشود که تفاوت بین الانوار مبتداء یا عدد باشد زیرا که تفاوت به مقدار خواص اجسام و انوار اجسام نیست، [بلکه] تفاوت به عدد در افرادی [است] که نوع می‌باشد و جمیع انواری که نوع نیست<sup>٧</sup> زیرا که عقول انواع منحصر در افراد است و نفوس انسانی به مذهب جمهور یک نوع، و نفوس حیوانات دیگر انواع کثیره است، بلکه تفاوت بین الانوار به شدت نور<sup>٨</sup> است.

[قوله]: فانور الانوار شدته و کمال نوریته لاتتاهی، فلا یسلط علیه بالاحاطة شیء<sup>٩</sup>. و چون ثابت شد که تفاوت بین الانوار به شدت نور و کمال ذاتی است، پس نور الانوار که اکمل موجودات است شدت نوریت و کمال او به آن مرتبه است که فوق آن متصور نیست، زیرا که انوار جواهر به مانند شمس است و شمس الشموس، و نسبت او به عالم عقل مثل نسبت شمس است به عالم حس. [به] این اعتبار که هیچ چیز در عالم عقل انور ازو نیست.

١. فیکون وجه (ن).

٢. حکک. کربن ٢، ص ١٦٨، س ٣ الی ٦.

٣. شیرازی، ص ٣٨٧، س ٢ و ٣.

٤. شیرازی، ص ٣٨٧، س ٦ و ٧.

٥. غرض این (ن).

٦. نیست است (ن).

٧. باشد برقرار (ن).

٨. حکک. کربن ٢، ص ١٦٨، س ٦ و ٧.

قال الشارح: [[الامن حيث الشدة والقوة لتناهيهما في الشمس وعدم تناهيهما في نور الانوار]]<sup>١</sup>  
 ثم كلامه، رحمه الله، چنانچه در عالم حس از انوار عرضیه چیزی که نورانیت او بیشتر است  
 به شمس مناسبت او بیشتر است، همچنین در انوار جوهریه ذاتیه نور قاهر و چیزی که<sup>٢</sup> نورانیت  
 او بیشتر است به نور الانوار مناسبت تر است. و ظهور هر یک از انوار جوهریه به مقدار مناسبت او  
 است به نور الانوار، و محجوب بودن آن حضرت به نسبت کمال نور و شدت ظهور است نه از  
 جهت خفاء او، مانند احتجاب شمس از خفاش. و این معنی به ارباب ذوق و حال و اهل کشف  
 و تحقیق در غایت وضوح منکشف شده است. کما قال، علیه وآله الصلوة والسلام: «لیس  
 حجاب الانوره ولا لقائه الا بظهوره».

[قوله]: ولا يتخصّص شدته عند حدّ یمكن أن [یتوهم] وراء نور، فيكون له حدّ و  
 تخصّص يستدع لمخصّص و قاهر له، [[یتفهّم... و هو محال]]<sup>٣</sup> بل هو القاهر بنور [ه] لجميع  
 الاشياء<sup>٤</sup>.

یعنی شدت نورانیت نور الانوار متناهی نیست زیرا که فوق او نور دیگر نیست؛ که او  
 محیط است به جمیع انوار، احاطه معنوی عقلی. و اگر و رای او نور دیگر باشد لازم می آید که او  
 را حدّ و تخصیص باشد و اگر حدّ و تخصیص باشد لازم می آید که او را تخصیص و قاهر باشد،  
 و این محال است؛ از «هو القاهر فوق عباده»<sup>٥</sup>

[قوله]: فعلمه نوريته، وقدرته أيضاً بنوريته<sup>٦</sup> و تهره للاشياء والفاعلية من خاصية النور<sup>٧</sup>  
 اشارت است به آن که صفات او عین ذات است.

[قوله]: انا الانوار القاهرة من المقرين، فانوارها متناهية، ان عني بالنهاية أن يكون  
 الشئ وراء ما هو أتم منه؛ وهي غير متناهية الشدة ان عني أن لها صلوح أن يحصل منها آثار  
 غير متناهية. فاننا سنبرهن على دوام البرازخ والحركات الدورية وأن هذه الحركات غير متناهية  
 العدد<sup>٨</sup>.

می فرماید که انوار عرضیه انوار قاهره که آن را به طریق مجاز به آثار نیز تعبیر کرده  
 می شود، متناهی است، اگر مراد از متناهی چیزی باشد که و رای او نور دیگر است؛ و غیر  
 متناهی است، اگر مراد از غیر متناهی صلاحیت صدور آثار غیر متناهی بوده باشد؛ چه از جمله

١. شیرازی، ص ٣٨٧، ص ١٣ و ١٤.

٢. مدرکیه (ن).

٣. شیرازی، ص ٣٨٧، ص ١٩.

٤. حکم. کربن ٢، ص ١٦٨، ص ٨ الی ١٠.

٥. قرآن مجید، سوره ٦، آیه ١٨ و ٦١.

٦. حکم. کربن ٢، ص ١٦٨، ص ١٠: نوریت.

٧. حکم. کربن ٢، ص ١٦٨، ص ١٠ و ١١.

٨. حکم. کربن ٢، ص ١٦٨، ص ١١ الی ١٤.

آثار عقول حرکات افلاک است و آن غیرمتناهی است، چنانچه مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی، و بهذا التقرير ثبت المطلوب الاول و عدم تناهی آثارالعقول.

[قوله]: والنور المدبر يجب نهاية آثاره فأنه ان كان غیرمتناهی القوة ما انجس فی علائق الظلمات المتناهية الذوات و متناهية جواذب القوى والشوق الطبیعی.<sup>۱</sup>

یعنی اگر آثار نفوس غیرمتناهی بودی، مانند آثار عقول بایستی که نفس فاعله متعلق اجسام نمی شد. و چون ظهور آثار او منحصر شد به وجود بدن، و ذوات اجسام متناهی است — زیرا که ابعاد متناهی است — و آثار بدن از اصناف شهوت و غضب و آنچه ازین دو ثبوت حادث شود متناهی است، پس آثار نفوس متناهی است، و هوالمطلوب الثاني.

[قوله]: وبما<sup>۲</sup> جذبها شواغل البرازخ عن الافق النوری.<sup>۳</sup>

این دلیل دیگر است بر این مطلوب که آثار نفوس متناهی است، یعنی اگر آثار نفوس غیرمتناهی بودی به عالم برازخ متجذب نمی شود و لهذا عقول به این عالم متجذب نشده اند زیرا که اصلاً مناسبت به ظلمات ندارد [و به] برازخ؛ به خلاف نفوس که به سبب قلت نوریت و کثرت مناسبت به ظلمات به این عالم کشیده شده است.

[قوله]: فهذه الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفة انما تكون بمدد من الانوار القاهرة، ولها القوة الغير المتناهية وهو کمال نوريتها.<sup>۴</sup>

جواب سؤال مقدر است. تقرير سؤال این است که اگر آثار نفوس متناهی باشد لازم می آید که حرکات افلاک متناهی باشد زیرا که حرکات افلاک از آثار نفوس است. و تناهی حرکات افلاک محال است، پس تناهی آثار نفوس محال است. و تقرير جواب این است، اگرچه مدبر و محرک افلاک به مدد عقول است نه از آثار نفوس.

[قوله]: وكل واحد من الانوار المدبرة في البرازخ بمدد صاحبه، وهو النور القاهرة الذي هو صاحب الصنم.<sup>۵</sup>

توضیح این مطلوب این است که نور الانوار و انوار القاهرة اگرچه متحرک به ذات نیست ولیکن متحرک است به شوق و عشق و ابتهاج که از لوازم مجردات است، و از روی کمال شوق، اشراقات عقلیه مجدداً لایزال از ایشان بر نفوس افلاک فایض می شود، و نفوس افلاک به سبب دوام اشراقات عقلیه متحرک اجرام افلاک می گردد، و به واسطه دوام اشراقات عقلیه

۱. بالجنس ما انجسرت فی علائق الظلمات المتناهية جواذب (ن).

۲. حکک. کربن ۱۲ من ۱۶۸، ۱۵، ۱۵، ۱۶۹، ۱.

۳. لا (ن).

۴. حکک. کربن ۱۲ من ۱۶۹، ۲.

۵. حکک. کربن ۱۲ من ۱۶۹، ۲، ۴.

۶. حکک. کربن ۱۲ من ۱۶۹، ۷ و ۶.



حرکات افلاک، نفوس به مدارج عقلیه ترقی می کنند، چنانچه در «مقاله ثالثه» مفصلاً مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. و اجرام افلاک مانند صوفیان صاحب حال، که بعضی از اعضای ایشان به سبب ورود اشراقات و انوار الهی - که موجب آن استماع نغمات لذیذه موسیقیه است - حرکت می کنند، متحرک می گردند. و چون افلاک از شهوت و غضب - که از لوازم مرکبات است - منزّه است، لایزال اشراقات عقلیه بر نفوس ایشان قایض می شود، و به سبب دوام اشراقات، اجرام افلاک دائماً متحرک می باشد، زیرا که قوای ظلمانیّه که ازین دو قوت حاصل می شود در ایشان نیست؛ و مانع ادراک مجردات قوای ظلمانیّه است.

[قوله]: و هو لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار كما سبرهن عليه أنّ في عالم القواهر لا يتصور التجدد.<sup>۱</sup>

ضمیر راجع به نور قاهر است، یعنی انوار قاهر ازلا و ابداً در مراتب و مقامات خود بر یک و تیره است و از تغییر مصون است، و هر کدام از انوار قاهره آنچه مقتضای استعداد او بوده است از کمالات نازیه حاصل شده است. و زیادت [و] نقصان به آن راه نمی یابد. و قوله تعالی: «وما منّا الاّله مقام معلوم»<sup>۲</sup> اشارت به این معنی است که [[فیوض و اصلاً از نور الانوار قاهره به بعضی دیگر لایزال بر یک و تیره است.]]<sup>۳</sup>

[قوله]: و اعلم أنّ تضاعف الاشراقات<sup>۴</sup> و [[نسبتها کثیره]]<sup>۵</sup>.

و دلیل بر کثرت اشراقات عالم انوار و نسبت آن کثرت انواع صور حسیه است و مثالیّه و نسبت فاصله و احوال کامله آن انواع، زیرا که عالم حسی مثالی ظلّ عالم نور است، و وجود ظلّ بدون مظلّ محال است.

[قوله]: ولست ادّعی أنّ جمیع النسب محصورة فیما ذکرته، بل هناك عجائب لا یحیط بها عقول البشر ماداموا [متصرّین] فی الظلمات.<sup>۶</sup>

یعنی موجودات عالم انوار غیر متناهی است و تا وقتی که شمع آن توجه به عالم ظلمات حسیه و مثالیّه نفس بوده باشد، ادراک آن عالم ممکن نیست. و چون موجودات آن عالم غیر متناهی است پس بیان جمیع آن نسبت در این عالم متناهی ممکن نباشد. و دلیل بر عدم تناهی موجودات عالم این است که در هر دور از ادوار فلکیّه بعضی از نفوس انسانیّه از عالم انوار حسیه و مثالیّه ظلمانیّه به عالم نور انتقال می کنند، چنانچه در «مقاله خامسه» مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. پس لایزال موجودات العالم زیاده می شود الی غیر انتهاییه.

۱. حکم. کرین ۲، ص ۱۶۹، ص ۷ و ۸.

۲. قرآن مجید، سوره ۳۷، آیه ۱۶۴.

۳. انبیا از شیرازی، ص ۳۸۹، ص ۷ الی ۹.

۴. حکم. کرین ۲، ص ۱۶۹، ص ۹.

۵. شیرازی، ص ۳۸۹، ص ۱۰.

۶. حکم. کرین ۲، ص ۱۶۹، ص ۹ الی ۱۱.

[قوله]: وکل ما فرض من العجایب،<sup>۱</sup> فان هناك العطف وأعجب من ذلك... هو أننا عرفنا هذا القدر.<sup>۲</sup>

یعنی از کیفیت فعل نور الانوار و تدبیر او آنچه ما بیان کردیم شمه‌ای از آن است.  
[قوله]: فلو كان هناك هذا فحسب، لكننا قد أحطنا ونحن في الظلمات بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنباطاتنا<sup>۳</sup> وهو محال، بل كوننا في الظلمات مانع<sup>۴</sup> عن المشاهدة.<sup>۵</sup>  
قال الشارح: [[ومن طمع أن يعلم عالم الربوبية والعقل، وهو متعلق بعالم الحس و علائق الجسم فقد طمع في غير مطمع فان الفائض في قعر البحر لا يرى السماء كما يرى من هو في الهواء]]<sup>۶</sup>. ثم كلامه، رحمه الله. و اقول و لذلك قال النبي، صلى الله عليه وآله وسلم: «لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك». وقال الصادق، رضي الله عنه: «العجز عن درك الادراك [ان] ادراكك فسبعان من عجز عن ادراك عقول الانبياء والعارفين ونفوس الحكماء والمتألهين ليس كمثله شيء و هو بكل شيء محيط».

[قوله]: ما ذكرناه أنموذج.<sup>۷</sup> [[من ذلك والأفلا حاطة بها و نحن في عالم الغربة من المستحيلات]]<sup>۸</sup>.

چون نفس ناطقه از عالم نور است، لاجرم در این عالم جسمانی غریب است؛ یعنی آنچه از نسبت و ترتیب و تدبیر انوار درین کتاب مذکور شده است نمودار شمه‌ای از آن عالم است والا اگر جمیع موجودات و نسب آن عالم همین باشد که مذکور شد، لازم می‌آید که با وجود تعلق به جسمانیات، احاطه به عالم ممکن بوده باشد و این محال است.  
[قوله]: فنور الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة والحصل منها فعلها، والقائم على كل فيض فهو الخلاق<sup>۹</sup> المطلق مع الواسطة و دون الواسطة<sup>۱۰</sup> [[منه... المبدأ و اليه... المنتهى]]<sup>۱۱</sup>.

یعنی از جمیع مقدمات [که] در این فصل مذکور شده است، معلوم شد که حضرت

۱. العجایب ههنا (ن).

۲. سوی ما (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۶۹، ص ۱۱، الی ص ۱۷۰، ص ۱.

۴. استنباطنا (ن).

۵. حک. کرین ۱۲، ص ۱۷۰، ص ۱ الی ۳.

۶. بالحس والعقل (ن).

۷. شیرازی، ص ۳۹۰، ص ۴ و ۵.

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۷۰، ص ۳.

۹. شیرازی، ص ۳۹۰، ص ۶ و ۷.

۱۰. الخلق (ن).

۱۱. حک. کرین ۲، ص ۱۷۰، ص ۵ الی ۷.

۱۲. شیرازی، ص ۳۹۰، ص ۱۶ و ۱۷.

نورالانوار فاعل غالب است خواه [یا] نظر به وسایط ملاحظه کرده شود، یا بدون وسایط؛ زیرا که غیر ذات او که عبارت از جمیع ممکنات است یا شعاع او است یا شعاع او؛ پس هیچ موجود ازو خالی نیست و مع هذا او بزرگتر از جمیع موجودات است و مؤثر حقیقی غیر از او نیست [[و اسناد فعل لغیر او از روی مجاز است نه حقیقت]]<sup>۱</sup> زیرا که فاعل حقیقی اوست، وحده لا شریک له؛ فهو المبدأ و الیه المعاد و هو المرجع و الیه المآب، هذا هو المطلوب الثالث الاثباته، تمت المطالب الثلاثة التي اشترنا اليها في الفعل وبذلك تمت المقالة الثانية.

[توله]:

### المقالة الثالثة

في كيفية فعل نور الانوار [والانوار] القاهرة و تسميم القول في الحركات العلوية و فيها  
فصول.

مراد از حرکات علویه حرکات اجرام فلکیه است.

[توله]:

### فصل

این فصل در بیان قلم عالم است. و عالم که عبارت از ماسوای ذات واجب الوجود لذاته است متقسم می شود به قدم و حادث، اما تدبیر: عقول و نفوس افلاک و اجرام افلاک و عناصر بسیطة و زمان و حرکات افلاک است. و اما حادث: جمیع مرکبات عنصری و ماسوای قدسای مذکوره است.

[توله]: نورالانوار والانوار القاهرة لا یحصل منهم شیء بعد أن لم یحصل، الا علی ما سنبذکره.

یعنی از نورالانوار و انوار قاهره آنچه ممکن الصدور بوده است صادر شده است از قدسای مذکوره، مگر اموری که وجود آن موقوف است بر اوضاع افلاک؛ چنانچه در فصل ثالث از مقاله چهارم مذکور خواهد شد — انشاء الله تعالی — که بعضی اشیاء حاصل می شود از مبادی عالیه، یعنی نورالانوار و انوار قاهره [[بعد از حصول استعداد جدید که موقوف است بر اوضاع افلاک؛ چرا که می تواند بود که فاعل تام باشد ولیکن صدور فعل از وی موقوف باشد به

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۳۹۰، ص ۱۸ و ۱۹.

۲. حکک، کربن ۱۲ ص ۱۷۱، ص ۱۱ و ۵.

۳. حکک، کربن ۱۲ ص ۱۷۱، ص ۹ و ۱۰.

استعداد قابل<sup>۱</sup>. قال الشارح: «[والمراد أنهم لا يؤثرون في العالم بعد أن لم يكونوا مؤثرين في شيء منه بل تأثيرهم ازلی]<sup>۲</sup>. و غرض از ذکر این عبارت این است که از ظهور اثر، حصول استعداد قابل لازم نمی آید [و این] که تأثیر حادث باشد؛ چه تأثیر و فیوض قدیم است و ظهور آن حادث است و استعداد قابل از جمله اجزاء علت تامة ظهور تأثیر است نه وجود تأثیر، کما هو ظاهر عند ذوی البصائر.

[قوله]: فان كل ما لا يتوقف على غير شيء<sup>۳</sup> «[هو الواجب لذاته]<sup>۴</sup>. و اذا وجد ذلك شيء وجب أن يوجد، والا فهو مما لا يتصور وجوده، او توقف على غيره، فما كان هو الذي توقف عليه... و هو محال<sup>۵</sup>.

این است برهان بر قدم عالم و تقریر آن به احسن طریق و اقصر عبارات این است که هر موجود که موقوف نباشد وجود او بر غیر ذات، «الوجود لذاته» است. و آن غیر که مرجح وجود اوست اگر واجب الوجود بذاته نباشد دور یا تسلسل لازم می آید. و چون واجب الوجود لذاته قدیم است، پس چیزی که وجود او موقوف است بر واجب لذاته [لازم می آید]<sup>۶</sup> بوده باشد والا تخلف معلول از علت تامة لازم می آید؛ «فهو مما لا يتصور وجوده» اشاره به مستع- الوجود است، یعنی اگر آن امر که وجود او موقوف است بر وجود واجب لذاته موجود نباشد ازلا و ابتداء، یا مستع الوجود خواهد بود یا موقوف خواهد بود بر غیر واجب لذاته؛ و این هر دو محال است، پس تخلف آن امر از واجب لذاته محال است [و] از مستع الوجود نمی تواند بود، زیرا که کلام در موجودات است؛ و اما توقف او بر غیر واجب لذاته نیز محال است، زیرا که دور یا تسلسل لازم می آید و خلاف منروض نیز لازم می آید.

[قوله]: وكل ما سوى نور الانوار لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شيء من أفعالنا على وقت أو زوال مانع أو وجود شرط. فان لهذه مدخلا في أفعالنا، ولا وقت مع نور الانوار متقدماً على جميع ما عدا نور الانوار، فان نفس الوقت [ايضاً] من اشیاء التي هي غير نور الانوار<sup>۷</sup>.

مژاد از «كل ما سوى نور الانوار» قدامی مذکوره است، یعنی چون علت تامة وجود قدامی مذکوره ذات نور الانوار است، پس وجود آن اشیاء بر غیر او موقوف نبوده باشد، به

۱. شیرازی، ص ۳۹۱، ص ۱۳ و ۱۴.

۲. شیرازی، ص ۳۹۱، ص ۱۴ و ۱۵.

۳. شيء غیره (ن).

۴. شیرازی، ص ۳۹۱، ص ۱۸.

۵. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۱، ص ۱۰ الی ۱۲.

۶. مر (ن).

۷. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۱، ص ۱۳، الی ص ۱۷۲، ص ۱.

خلاف ماسوای آن قدام، مانند افعال انسان [که] مثلاً موقوف است بر حصول وقت در زوال مانع و حدوث استعداد و شرایط دیگر. و غرض از ایراد این مثال این است که افعال الله را قیاس نباید کرد بر افعال عباد، نیز مخلوق الله که عباد را در آن داخل نیست<sup>۱</sup> بر چیز دیگر غیر ذات واجب لذاته موقوف نیست، و چون نفس وقت به اعتبار تجدد و حدوث غیر نورالانوار است، پس نمی تواند که مقدم باشد بر جمیع «ماعداء نورالانوار»، تا وجود قدسای مذکوره موقوف باشد بر وی؛ زیرا که مقدم باشد بر جمیع «ماعداء نورالانوار» لازم می آید که معلول اول باشد، و این محال است، چه وقت عبارت از مقدار حرکت فلک است و معلول اول عقل است نه امر دیگر؛ و سبب قید نعودن ما «نفس وقت را به اعتبار وقت» این است که اگر بی اعتبار وقت ملاحظه بکنیم غیر نورالانوار نیست، زیرا که شعاع شعاع او است و شعاع شیء غیرشیء نیست، و لهذا مشایخ صوفیه فرموده اند که وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است در حقایق اشیاء، به این معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود عینی متحقق می گردد، وی را نسبتی خاص مجهول کیفیه به ظاهر وجود — که به منزله مرآت است مر باطن وجود را — پیدا می شود، که به جهت آن مناسبت احکام و آثار عین ثابته آن ممکن در مرآت ظاهر وجود منعکس می گردد. و ظاهر وجود به آن احکام و آثار منصف و متعین می نماید.

[قوله]: فلما كان نور الانوار و جمیع ما يفرضه «الصفاتية» صفت دائمة، فیدوم بدوامه

ما منه، لعدم توقفه على أمر منتظر.<sup>۲</sup>

و مراد از «صفاتیه» اشاعره اند. و آن قومی اند که به قدم صفات قایل اند و مراد از «منه» صفات حاصله از جمیع است، یعنی این صفات عقلیه و آنچه از این صفات حاصل می شود قدیم است، و وجود آن موقوف نیست بر امر دیگر، بلکه علت تامة وجود ظهور این اسورات وجود است، و تخلف معلول از علت تامة منصف است.

[قوله]: ولا يمكن في العدم البحت فرض تجدد، مع أن كل ما يتجدد يعود الكلام اليه.<sup>۳</sup>

یعنی اگر عالم ازلی نباشد پس مرجح وجود او حادث خواهد بود. چه اگر مرجح قدیم باشد قدم عالم لازم می آید — چنانکه مذکور شد — و مرجح وجود عالم نیز حادث خواهد بود، فیلزم تسلسل الحوادث الغير المتناهية و يلزم من ذلك ازالة العالم. و چون از فرض عدم، ازلیت عالم لازم [می] آید و چیزی که از فرض عدم او وجود او ثابت شود، عدم او باطل است پس عدم عالم در ازل باطل است [و] وجود در ازل حق است، و هوالمطلوب. و مراد از «عدم بحت» که از کلام مصنف واقع شده است، عدم صرف است که اصلاً موجود نباشد؛ و مراد از «فرض تجدد» حالی است که نسبت به آن حال صدور حصول اولی باشد و در عدم صرف اولویت

۱. نیست که آن (ن).

۲. حکک. کربن ۲، ص ۱۷۲، م ۱ الی ۳.

۳. حکک. کربن ۲، ص ۱۷۲، م ۳ و ۴.

ممکن است. و غرض از ذکر این کلمات این است که مرجح وجود معدوم ذات او نمی تواند بود. پس البته غیر او خواهد بود و آن غیر اگر قدیم است قدم او لازم می آید؛ و اگر حادث است وجود حوادث غیرمتناهی لازم می آید. و از وجود حوادث غیرمتناهی ازلیت عالم ثابت می شود، چنانچه بیان آن خواهد شد.

[قوله]: فنور الانوار و الانوار القاهرة ظلالها و اضواءها المجردة دائمة.<sup>۱</sup>

مراد از «ظلال» افلاک و عناصر بسیطه است و مراد از «اضواء مجرّده» نفوس ناطقه افلاک است؛ و وجه تعبیر نمودن از اجرام افلاک و بسایط عنصری به ظلال این است که این اجرام بسیطه اظلال افلاک و عناصر مثالی است، چنانچه در «مقاله خامسه» انشاء الله تعالی مبین خواهد شد. و نفوس را به آن سبب به اضواء تعبیر کرده است که نفوس ناطقه اشعه عقول مجرّده است، یعنی بعد از بیان برهان قدم عالم ظاهر شد که نور الانوار و انوار القاهرة و انوار مدبّره فلکیه و اجرام افلاک مع لوازمها الاولیه، که عبارت از حرکت مستدیره و زمان است، و عناصر بسیطه قدیم به زمان است؛ و هذا هو المطلوب فی هذا الفصل. قال الشّارح: [[و اما الانوار القاهرة كذلك فلان تأثيره فی المعلول الاول لا بد و ان یكون ازلیاً لانه اما ان یجب صدوره عنه او یمتنع والثانی باطل والاعمال وجد فتعیّن الاول بیان الشرطیة ان المعلول الاول ان لم یثبّت علی غیر ذات الواجب و جب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة الثامّة و ان یثبّت علی غیر ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الاول وكذا المعلول الثانی اما ان یجب صدوره عنها او یمتنع، لانه ان لم یثبّت علی غیرهما و جب، و ان یثبّت علی غیرهما] امتنع لامتناع وجود معلول ثان قبل الثانی و قس [علیه] البواقی و علی هذا یدوم- العالم اعنی الاربعة المذكورة بلوازمها الاولیة مع دوام الواجب]]<sup>۲</sup>. ثم کلامه رحمه الله. مراد از «عوالم اربعة» مذکوره عالم عقول و نفوس و اجرام افلاک و عناصر بسیطه است، و مراد از «لوازم اولیّه» حرکات افلاک و زمان است. [[ولا یلزم من دوام الشیء مع الشیء مساواتها و عدم اولویة احدهما بالعلیة و الآخر بالمعلولیة... فان دوام اثر الشیء مع الشیء لا یقتضی ذلك]]<sup>۳</sup>.

[قوله]: وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من النیر... و کلمة یدوم النیر الاعظم، یدوم الشعاع مع أنّه منه<sup>۴</sup> [[فکذا العالم مع الواجب یدوم بدوامه مع أنّه منه]]<sup>۵</sup>. این جواب اعتراض متکلمین است که بر حکما کرده اند، و تقریر اعتراض این است که

۱. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۴ و ۵.

۲. شیرازی، ص ۳۹۳، س ۸ الی ۱۵.

۳. شیرازی، ص ۳۹۳، س ۱۶ الی ۱۸.

۴. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۵ و ۶.

۵. شیرازی، ص ۳۹۴، س ۱ و ۲.

اگر عالم قدیم باشد لازم می آید مساوات بین الواجب و العالم، و عدم اولویت واجب از عالم، پس واجب علت معلول نتواند بود زیرا که در ذوات قدیمه تفاوت نیست. و تقریر جواب این است که لازم نمی آید از دوام اثر شیء عدم اولویت ذات که مؤثر است از اثر، زیرا که نور-الانوار شمس عالم عقل است، و عالم شعاع اوست. چنانچه شعاع نیر اعظم دائم است به دوام ذات واجب، و واجب مقدم است بر عالم بالذات. و اگر اعتراض کرده شود که به این تقریر لازم می آید که جمیع ممکنات ازلی باشد، زیرا که اشعه واجب است و شعاع شیء لازم ذات شیء است — چنانچه مذکور شد — جواب می گوئیم که ممکنات دیگر سوای قدمای مذکور اگرچه اشعه واجب است به وسایط، ولیکن وجود آن اشعه موقوف است بر حصول اشعه دیگر که عبارت از اوضاع افلاک است، و اگرچه آن اشعه بالنوع قدیم است ولیکن به آن شخص حادث است، زیرا که حصول اوضاع غیر متناهی، اجسام متناهی را دفعةً محال است. پس قدم اشخاص آن ممکنات که بر حصول آن اوضاع موقوف است، نیز محال است. و «قد علمت» اشارت است به بیان حقیقت شعاع که در «مقاله سیم» از قسم اول<sup>۱</sup> مذکور شده است. و چون دانستن دوام ذات نیر موقوف است بر دانستن حقیقت شعاع، بنا بر آن این ضعیف به طریق اجمال حقیقت شعاع را مطابق مذهب مصنف که در «مقاله سیم» از «قسم اول» کتاب مذکور شده است بیان می کند. برارباب بصیرت مخفی نمائند که قومی از حکما گفته اند که شعاع جسم لطیف هوایی است که متصل می شود از مضمی و متصل می شود به مستضی و با او حرارت لازم است که آن حرارت سبب تسخن هواست، و این بذهب باطل است زیرا که ثقیه که شعاع در خانه از آن در می آید هرگاه دفعةً مسدود کرده می شود البته شعاع معدوم می گردد، چنانچه به تجربه ثابت شده است. و اگر جسم می بود غایب نمی شد، بلکه یا ساکن ظاهر می شد یا متحرک، زیرا که بطلان جوهر قائم بذات به بطلان عرض محال است بالضرورة. و ایضاً اگر شعاع جسم لطیف باشد که از مضمی جدا می شود، باید که جرم شمس بعد از مرور [ا] دوار لازم شود، زیرا که مقدار جرم شمس متناهی است و شعاع موصل اجرام کثیفه غیر متناهی. و چون ثابت شد که شعاع جسم نیست پس ثابت شد که عرض است، و این عرض مذهب اکثر حکما است. و ازین طایفه قومی گفته اند که شعاع عین نور است و این به مذهب مصنف باطل است، و حق این است که شعاع غیر لون است و [لکن] ظهور لون است [و] موقوف است بر شعاع، پس حقیقت شعاع این است که عرضیت قائم به جرم تر که بعد از مقابله تر که نیر با اجرام کثیفه الوان به او ظاهر می شود.



[قوله]:

### فصل<sup>۱</sup>

در این فصل دو چیز بیان می‌کنند: یکی آنکه قبل از هر حادث، زمانی دیگر است لای نهایت؛ و دوم آنکه حرکات غیر منقطع مستدیره است نه مستقیمه.

[قوله]: کُلّ هیئة لا يتصور ثباتها، هي الحركة.<sup>۲</sup>

و چون [[ اثبات مطلوب دوم موقوف است بر دانستن حقیقت حرکت، بنا بر آن تعریف کرد حرکت را، و این تعریف، مُطرد و منعکس است؛ زیرا که ممکنات به مذهب مصنف منحصر در پنج قسمت جوهر و کم و کیف و اضافه و حرکت [است]<sup>۳</sup> پس تعین هیئت جوهر از این تعریف برآمد و بقوله: «لا يتصور ثباتها» و کم و کیف و اضافه خارج شد بشدتها و به تعین لاهیه که بعد ازین مذکور خواهد شد؛ [پس] زمان از تعریف خارج شد، زیرا که زمان اگرچه نیستی است که متصور نیست ثبات اولکن بغیر ذاته است، چه عدم ثبات او به عدم ثبات محل او است، که حرکت باشد]]<sup>۴</sup>. و اما این معنی وضع و ملک به مذهب مصنف داخل است در تحت کیف و فعل و انفعال است. و بعضی از حکما گفته‌اند که حرکت مقوله‌ای علیحده است، و به مذهب ایشان ممکنات منحصر در یازده مقوله بوده باشد.

[قوله]: و کُلّ مالم یکن زماناً ثم حصل، فهو حادث. و کُلّ حادث اذا حدث، فشیء مما توقف علیه هو حادث، اذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه، اذ لابد من مرجح فی جمیع الممكنات، ثم مرجحه ان دام مع جمیع ماله مدخل فی الترجیح، لدام الشیء، فلم یکن حادثاً. ولما کان حادثاً، فشیء مما توقف علیه هذا الحادث، حادث، و يعود الکلام الی ذلک الشیء، فلا بد من التسلسل.<sup>۵</sup>

می‌فرماید که چیزی که موجود نبوده است در یک زمان و بعد از آن موجود شده است حادث زمانی است؛ و چیزی که این حادث موقوف است بر وی نیز باید که حادث باشد، و الا تخلف معلول از علت تأمه لازم می‌آید و مرجح وجود آن حادث باشد. و هكذا الی غیر النهایة.

[قوله]: والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها محال، فلا بد من سلسلة غیر متناهية [لا] یجتمع آحادها ولا تنقطع،<sup>۶</sup> و الا يعود الکلام الی اول حادث بعد الانقطاع. فینبی أن

۱. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۸.

۲. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۱۱.

۳. ر. ک. سهروردی، تلویحات، کرین ۱، ص ۱۱.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۳۹۴، س ۲ الی ۹.

۵. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۱۱، الی ص ۱۷۳، س ۵.

۶. بنف (ن).

يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع.<sup>١</sup>

و چون مقدار علی اجسام متناهی است پس وجود حوادث غیرمتناهی مجمعه محال است، والا لازم می آید وجود امور غیرمتناهی در محل متناهی، و از این تقریر لازم می آید وجود سلسله حادث غیرمتناهی [از] آحاد آن مجتمع نباشد. و باید که این سلسله منقطع نشود والا کلام در آن حادث کرده شود؛ که به او منقطع می شود سلسله حوادث غیرمتناهی، که آحاد آن مجمعه موجود نباشد و عدم انقطاع آن سلسله، و هو المطلوب الاول.

[قوله]: وما یجب فیہ التجدد لما هیته، انما هو الحركة.<sup>٢</sup>

و فایده قید «لما هیته» مذکور شده است و به تکرار حاجت نیست.

[قوله]: وللحركات المستقیمة حد، اذ البرازخ الغير المتناهیة غیر متصور تحققها.<sup>٣</sup>

یعنی چون ثابت شد وجود سلسله غیرمجمعه آحاد غیرمنقطعه، و چیزی که موجب تجدّد است لما هیته حرکت است [پس حرکت] مستقیمه البتّه متناهی است زیرا که ابعاد متناهی است. پس ثابت شد که حرکت غیرمنقطعه حرکت مستدیره است.

[قوله]: ویتعلم أنّ ما تحت فلک القمر ممّا یمكن أن یكون له حركة ارادیة لا یحتمل الحركة الدائمة... لوجوب تعکل هذا التراکیب.<sup>٤</sup>

در اواخر «مقاله خامسه» مذکور خواهد شد که دوام برازخ مرکبه عنصریه مستمع است. و مقصود از ذکر این کلمات این است که حرکات غیرمنقطعه مستدیره ارادیه، حرکات افلاک است، زیرا که حرکات ارادیه حیوانات منقطع می شود به فساد قوالب. و «ارادیه» بدان سبب قید کرده است که انقطاع حرکت قسری و طبیعی ظاهر است و احتیاج [بمعنی] بیان ندارد. و از جمیع مقدمات که در این فصل مذکور شده است سه چیز لازم آید: یکی آنکه حرکت فلک مستدیر است؛ دوم آنکه غیرمنقطع است؛ سوم آنکه ارادی است نه طبیعی و نه قسری.

[قوله]: «و قد یكون لافلاک بحسب مبدء حركاتها [المفروض] [من المشرق الى

المغرب]»<sup>٥</sup> و اضافاتها [الى سمتی الرأس والقدم]»<sup>٦</sup> یمن و یسار و غیر ذلک من الجهات، و

١. حک. کربن ٢، ص ١٧٣، ص ٥ الی ٨.

٢. حک. کربن ٢، ص ١٧٣، ص ٨.

٣. حک. کربن ٢، ص ١٧٣، ص ٩.

٤. حک. کربن ٢، ص ١٧٣، ص ١٤ الی ١٥.

٥. شیرازی، ص ٣٩٦، ص ١٣ و ١٤: الی شرق... الی المغرب.

٦. شیرازی، ص ٣٩٦، ص ١٤.

يَتَعَيَّنُ<sup>١</sup> فِيهَا نَقَطُ الْإِضَافَاتِ.<sup>٢</sup> [[وَلَوْلَا هَا لَمَا تَعَيَّنَ<sup>٣</sup> فِيهَا الْجِهَاتُ]]<sup>٤</sup>.

چون بیان جهات سته را به این مبحث فی الجمله مناسبت بود بنا بر آن در آخر این فصل ذکر کرده است. قال الشَّارِحُ: [[وَأَعْلَمُ أَنَّ الْعُكْمَاءَ لَمَاسَّوْا الْإِنْسَانَ بِالْعَالَمِ الصَّغِيرِ، وَالْأَفْلَاقِ بِمَا فِيهَا - وَهُوَ الْعَالَمُ الْجِسْمَانِيُّ - بِالْإِنْسَانِ [الْكَبِيرِ] تَوَهَّمُوا الْفَلَكَ إِنْسَانًا مُضْطَجِعًا عَلَى قَفَاهُ رَأْسُهُ إِلَى جِهَةِ الْجَنُوبِ وَهُوَ السُّفْلُ وَرِجْلَاهُ إِلَى الشَّمَالِ وَهُوَ الْعُلُوُّ وَجَنِبُهُ الْإِیْمَنُ إِلَى الْمَشْرِقِ وَالْإِیْسَرُ إِلَى الْمَغْرِبِ وَقَدَامُهُ إِلَى وَسْطِ السَّمَاءِ وَخَلْفُهُ إِلَى الْخَفِيِّ]]<sup>٥</sup> "تَمَّ كَلَامُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَ سَبَبُ فَرَضِ كَرْدَنِ سَرِّ بِهْ جَانِبِ جَنُوبِ اِیْنِ اَسْتِ كِهْ مَا یَبِیْنُ جَانِبِ مَشْرِقِ بُوْدِهْ بَاشَدِ كِهْ یَمَنُ وَ بَرَكْتِ اَزْ اَنْ جَانِبِ اَسْتِ، زَبِرَا كِهْ جِهَتِ طُلُوعِ اَنْوَارِ اَسْتِ وَ لِهَذَا مَرْدَمِ اَزْمَنَهْ سَابِقَهْ دَرِ اَوْقَاتِ عِبَادَاتِ چُونِ قَبْلَهْ اَنْ اقْوَامِ اَنْوَارِ عَرَضِیَهْ بُوْدِهْ اَسْتِ بِهْ [اَنْ] جَانِبِ مَتَوَجِّهْ مِیْ شَدِهْ اَنْدِ. وَ تَغْیِیرِ جِهَاتِ، تَعَيَّنَ<sup>٦</sup> نَقَطِ اِضَافَاتِ اَسْتِ كِهْ مُوجِبِ جِهَاتِ اَسْتِ، یَعْنِیْ شَخْصِیْ كِهْ سَرِّ اوْ بِهْ جَانِبِ جَنُوبِ بُوْدِ وَ بَرِ پِشْتِ اِفْتَادِهْ بُوْدِ اِگَرِ سَرِّ بِهْ جَانِبِ شَمَالِ بَكِنَدِ وَ بَرِ رُوْ اِفْتَدِ مَثَلًا، جَمِیعِ جِهَاتِ اوْ تَغْیِیرِ مِیْ یَابَدِ [بِهْ] نَسَبَتِ تَغْیِیرِ نَقَطِ اِضَافَاتِ دَرِ اَفْلَاقِ.

[قوله]:

### فصل<sup>٧</sup>

در این فصل چهار چیز را بیان می فرماید: یکی آنکه حرکات افلاک مستدیر است؛ دوم آنکه افلاک علت حدوث حوادث است در عالم کون و فساد، یعنی از جمله اجزاء علت تامة ظهور کائنات است در این عالم؛ سیم آنکه افلاک قابل کون و فساد نیست؛ چهارم آنکه افلاک در حرکات مناسبات خود منسابة بناسبات امور فلسفیه عقلیه است.

[قوله]: وَ أَعْلَمُ أَنَّ الشَّمْسَ إِذَا غَرَبَتْ لَمْ تَرْجِعْ إِلَى مَشْرِقِهَا إِلَّا بِتَمَامِ حَرَكَةِ دَوْرِيَّةٍ. وَ لَوُ رَجَعَتْ قَبْلَ اِتِّمَامِ حَرَكَةِ دَوْرِيَّةٍ، لَطَلَعَتْ مِنْ مَغْرِبِهَا؛ وَ تَعْلَمُ أَنَّ النَّهَارَ لَيْسَ إِلَّا مِنْ طُلُوعِهَا.<sup>٨</sup>

١. تقرر (ن).

٢. حکک، کرین ٢، ص ١٧٤، ص ٢ و ٣.

٣. تقرر (ن).

٤. شیرازی، ص ٣٩٥، ص ١٩.

٥. رجله (ن).

٦. شیرازی، ص ٣٩٦، ص ٩ الی ١٢.

٧. بتقر (ن).

٨. حکک، کرین ٢، ص ١٧٤، ص ٤؛ نکته.

٩. اذ (ن).

١٠. حکک، کرین ٢، ص ١٧٤، ص ٤ الی ٦.

و اقول ثبت المطلوب الأول. و خلاصه این دلیل این است که حکمای عالم به علوم ریاضی در ارباب جسمانی از حرکات کواکب به حدسی - که یک نوع از انواع مکاشفه است، چنانچه در صدر کتاب از مصنف منقول شده است -<sup>۱</sup> دریافته اند که حرکات افلاک مستدیره است.

[قوله]: و جميع الحوادث التي عندنا هي من آثار حركات الافلاك، فهي أولى علة حدوث الحوادث.<sup>۲</sup>

و اقول و هذا هو المطلوب الثاني. و دلیل بر این مطلوب تجربه است زیرا که به تجربه ثابت شده است که هرگاه آفتاب به سمت رأس بلد قریب می شود حرارت در آن بلد حادث می شود و هرگاه در غایت بعد می باشد برودت پیدا می شود. [و] از باران انواع نباتات و حیوانات پیدا می شود و باران از بخار و بخار از حرارت اشعه آفتاب حادث می شود به سمت قرب او به سمت رأس بلد. و آب دریا در ایام زیادتی نور ماه زیاده می شود [و] در ایامی که نور کم می شود [کم]. و عکس و اکثر سیوه ها در تابستان پخته می شود به سبب حرارت که از قرب آفتاب به سمت رأس بلد حادث شده است، و غیر از این حوادث دیگر که در علم احکام نجوم مفصلاً مبین شده است و مکرر به تجربه ثابت شده است. و حرکات افلاک به سبب قربت حدوث حوادث است و لهذا «علة اولی» گفته است و الا علة اولی حقیقت نور الانوار است و این اوضاع و حرکات افلاک از جمله شرایط ظهور کائنات در عالم کون و فساد [است]؛ به این معنی که هرگاه زحل به حمل می آید، مثلاً، زید بیمار می شود، مثلاً. پس آمدن زحل به حمل و بیمار شدن زید در یک زمان واقع می شود، نه آنکه آمدن زحل به حمل موجب بیماری زید است، بلکه موقوف علیه بیماری زید است؛ مانند خوردن اطعمه غلیظه که موقوف علیه بیماری زید است؛ و علی هذا القیاس جمیع شرایط و انوری که وجود حوادث بر آن امور موقوف است.

[قوله]: ولا يقع الافلاك تحت الكون والفساد والترکیب من بسائط، والألزم التحلل وعدم دوام الحركات.<sup>۳</sup>

و اقول و هذا هو المطلوب الثالث. دلیل بر این مطلوب این است که اگر افلاک کائن فاسد شود لازم می آید که در بعضی از منته موجود نباشد، و این محال است؛ زیرا که افلاک متحرک است به حرکت مستدیره ارادیه دایماً، چنانچه مذکور شده است در فصل گذشته؛ و ایضاً اگر حرکات افلاک ازلی و ابدی نباشد لازم می آید حدوث زمان، که مقدار حرکت فلک است، و این باطل است؛ زیرا که زمان ازلی و ابدی است، چنانچه مذکور خواهد شد.

۱. ر. ک. حکم. کرین ۲، ص ۱۰، س ۹.

۲. حکم. کرین ۲، ص ۱۷۴، س ۹؛ فهی علقه...

۳. حکم. کرین ۲، ص ۱۷۴، س ۸ و ۹.

۴. حکم. کرین ۲، ص ۱۷۴، س ۱۰، الی ص ۱۷۵، س ۱.

انشاء الله تعالى . . .

[قوله] : واعلم أن الافلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها و مقابلاتها و غير ذلك [ايضاً] تشبیه بمناسبات الامور القدسیة<sup>۱</sup> . . .

اقول و هذا هو المطلوب الرابع بشبوه تثبت المطالب الأربعة المذكورة في صدر الفصل .  
يعني حركات افلاكه و مناسبات حركات افلاكه از مقابلات و ترتيبات و تسديسات و مقارنات و تثلیثات و غیر آن از الطار و اوضاع دیگر که کواکب را [نسبت] به یکدیگر واقع می شود، مشابه مناسبات امور معقوله است که در مجردات قدسیه است؛ زیرا که وجود صورت بدون معنی محال است و عالم جسمانی صورت، و فلّ تابع مُطلّ است، البتّه . . .

[قوله] : ولما لم یُمكن لها [[دفعه واحده]]<sup>۲</sup> الجمع بین الجميع الاوضاع والكواکب، کلّها تحجب بعضها عن بعض، فلا یُمكن مقابله بین الكلّ . . . و مناسبة بین الجميع . . . اذ فی البرازخ ابعاد و حجب [[بخلاف عالم القواهر اذی لا بعد فيه ولا حجاب]]<sup>۳</sup>، فحفظت ذلك . . . فی الاکوار والادوار علی جميع المناسبات علی طریق التعاقب والاستیفاف<sup>۴</sup> .

می فرماید که از این عبارت که مذکور شده است - که افلاک در جميع اوضاع خود مشابه مناسبات قدسیه است - توهم کرده نشود که جميع اوضاع، چنانچه در مجردات بالفعل ازلا و ابدأ می باشد، همچنین در افلاک نیز مجتمع می تواند بود؛ زیرا که اجتماع جميع اوضاع در افلاک در یک زمان ممکن نیست؛ چه ظاهر است زمانی که یک کواکب به کواکب دیگر مقابله شده است مثلاً، در همان زمان مقارنه آن دو کواکب مثلاً ممکن نیست بالضرورة؛ و ایضاً کواکب اسفل که قمر است مثلاً، مانع ادراک علیه می شود و در عالم مجردات حجاب و بعد نیست. که مانع اجتماع جميع اوضاع دفعه واحده ممکن نیست؛ پس مناسبات و اوضاع افلاک به طریق تعاقب واقع می شود. در ازسنة مختلفه؛ و به مقتضای آن اوضاع در عالم کون و فساد حوادث نیز به طریق تعاقب واقع می شود؛ و امثال آن اوضاع بعد از مرور مدت معین عود می کند؛ و امثال آن حوادث نیز همچنان عود می کنند، و هكذا الی غیر انتهاییه. مثلاً وضعی که اقتضای طوفان نموده است بعد از مرور مدت معین (که به مذهب بعضی سیصد و شصت هزار و چهارصد سال<sup>۵</sup> به عقیده قومی بیشتر از آن، و به اعتقاد طایفه ای کمتر از آن است) عود می کند، و طوفانی مثل طوفان اول واقع می شود ازلا و ابدأ. و علی هذا القیاس، جميع اوضاع افلاک و حوادث عالم کون و فساد، و در «تاریخ حکما» گفته است که در هر دور

۱. فی (ن).

۲. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۵، س ۴ و ۳.

۳. شیرازی، ص ۳۹۹، س ۷ و ۶.

۴. شیرازی، ص ۳۹۹، س ۱۰.

۵. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۵، س ۴ الی ۸.

سه طوفان می شود عام ، و یکی خاص به اهل مصر که در زمان موسی، علیه السلام، موجب هلاک قبطیان و فرعون بوده باشد؛ و یک طوفان عام در زمان نوح می شود؛ یکی در آخر دور که بعد از او آدم، علیه السلام، موجود می شود. و از این کلمات معلوم شد که جمیع امثال اوضاع افلاک و حوادث عالم کون و فساد در ادوار غیر متناهیه لا یزال واقع می شود لا الی نهایت. قال الشارح: [[الافلاک اذا أخذت... من أول الدور محصلة للنسب العقلية التي ترید استیفاءها يستوفیها شيئاً فشيئاً على الترتیب العقلي الذي فی الانوار- المجردة و اذا تم الدور باستیفاءها النسب الموجودة العقلية التي یمكن التشبه بها و هبطت بأسرها الى العالم الجسماني و يتم ذلك فی الالوف الجمّة العظيمة فقامت القيامة أی الكبرى، والأ فمن مات فقد قامت قيامته لكنها الصغرى، [ثم] يستأنف الافلاک دوراً آخر لتحصیل تلك- المناسبات مرة أخرى شيئاً فشيئاً على الترتیب حتى یأتی علیها مرة أخرى. و هكذا الى غیر النهایة كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على تدريج استأنفت دوراً آخر. هذا مذهب الاشرافیین]]<sup>۱</sup> تم کلامه رحمه الله. و حکمای هند می گویند که هر دور اعظم مشتمل بر ادوار کثیره است که هریک از آن ادوار شامل چهار دور است؛ دور اول «ست جوک»<sup>۲</sup> نام دارد و مدت آن هفده «لک»<sup>۳</sup> و بیست و هشت هزار سال است، و اطول اعمار در آن دور به صد هزار سال است؛ و دوم «تربت»<sup>۴</sup> [جک] است و مدت آن دوازده «لک» و نود و شش هزار سال است و اطول اعمار در آن دور ده هزار سال است؛ و سیم «دواپر»<sup>۵</sup> است و مدت آن هشت «لک» و شصت و چهار هزار سال است و اطول اعمار در آن دور هزار سال است؛ و چهارم «کل جوک»<sup>۶</sup> است و مدت آن چهار «لک» و سی و دو هزار سال است و اطول اعمار در آن دور صد سال است، و الی یومنا هذا از مبدأ «کل جک»<sup>۷</sup> چهار هزار و هفتصد و یک سال گذشته است. و می گویند که در «ست جک» جمیع افراد انسانی متصّف به اخلاق حمیده می باشد و در «تربت» سه ربع از مردم صاحب اخلاق حسنه و یک ربع متصّف به اخلاق رذیله اند و در «دواپر» نصف آدمیان بر طریق مستقیم اند و نصف گمراه صرورت و معنی و [در] «کل جک» سه ربع از بنی نوع انسانی سالك راه ضلالت می باشند و یک ربع سایر طریق قدیم. و بعد از سرور زمان مذکور است [که] «جک» دیگر مثل اول حادث می شود و حوادث نیز مثل حوادث آن «ست جک» در

۱. انوار (ن).

۲. من السموات (ن).

۳. شیرازی، ص ۳۹۹، ص ۱۳، الی ص ۴۰۱، ص ۱.

۴. ست جوک، (Sat Yuga).

۵. لک، (Lakh).

۶. تربت جوک، (Treta Yuga).

۷. دواپر، (Dvapara Yuga).

۸. کل جوک، (Kali Yuga).

مثل آن زمان مانع می‌گردد، و علی هذا القیاس ازمنه دیگر، و أيضاً می‌گوید که «برهما» نام شخصی مخلوق شده است که موجب قوالب مرکبات عنصریه است و مانند کوزه‌گر همیشه ایجاد قوالب می‌کند و او چهار دهان دارد و از هر دهان خود یک کتاب مشتمل بر موعظه و نصیحت و اوامر و نواهی گفته است؛ و آن چهار کتاب را چهار «وید»<sup>۱</sup> می‌گویند، و عمر این برهما صدسال غیرستعارف است، به این تفصیل که مدت این چهار دور مذکور را یک «چو کری»<sup>۲</sup> می‌گویند و مقدار پانصد «چو کری» که شبانروز او است، و بعد از مرور سیصد و شصت روز به این تفصیل یک سال برهما تمام می‌شود و جمیع مرکبات عنصری به کتم عدم می‌رود، و این است قیاست کبری؛ و از آن زمان عالم ترکیب معدوم می‌شود تا مقدار صدسال مذکور از مرکبات عنصری چیزی به وجود نمی‌آید و بعد از مرور آن زمان برهای دیگر می‌شود مثل اول، و هكذا الى سالا نهاییه. این است مذهب اکثر حکمای هند [و] درین باب مجلدات نوشته‌اند، والله اعلم بحقایق الامور.

[قوله]: و ليس على ما يفرضه اتباع المشائين من أن كل [فلک] في حركاته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه، فإن الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة.<sup>۳</sup>

یعنی ولس الامر فی حرکات الافلاک علی الوجه الذی ذهب الیه حکماء المشائین، زیرا که به مذهب ایشان عقول منحصر است در ده، و جمیع فیوض به عالم اجسام از عقل فعال فایض می‌شود؛ و این مذهب باطل است به عقیده بصنف و جمیع مشایخ صوفیه و اهل حق؛ زیرا که کثرت افلاک و حرکات مختلفه افلاک دلیل است بر کثرت مؤثرات و ارباب ایشان، چه صدور آثار مختلفه از یک عقل مجرد محال است بالضرورة.

[قوله]: والغرض على ما صرحوا به حركة الكواكب؛<sup>۴</sup>

یعنی حکمای مشائین در کتب خود تصریح کرده‌اند که [[غرض از حرکت افلاک حرکت کواکب است که آن حرکت موجب اتصال اشعه مختلط به اجزای اقطار عالم بر نسبت فاضله عقلیه<sup>۵</sup> می‌رسد انواع کائنات در عالم حادث می‌گردد]]<sup>۶</sup>.

[قوله]: والكواكب تارة راجع، وتارة مستقیم، وتارة فی الاوج، وتارة فی الحضيض فكيف يكون تشبهها بشيء واحد.<sup>۷</sup>

[[یعنی اختلاف اوضاع کواکب دلالت می‌کند بر عدم تشبه حرکات به یک شیء که

۱. وید. (Veda): بید (ن).

۲. چو کری. (Chau Ghadi)، معادل ۲۴ دقیقه.

۳. حکم. کریب ۲، ص ۱۷۶، س ۱ الی ۳.

۴. حکم. کریب ۲، ص ۱۷۶، س ۲.

۵. علیه (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۰۰، س ۵ و ۶.

۷. حکم. کریب ۲، ص ۱۷۶، س ۳ و ۴.



آن عقل مجرد است]]<sup>۱</sup>!

[قوله]: وهم لا يقولون بالاشراقات لشكك المناسبات النورية<sup>۲</sup> [[ويكون الاختلاف الكثير

الذي في احوال الكواكب تشبهاً بها لا بشيء واحد]]<sup>۳</sup>.

می فرماید که حکمای مشائیین قائل نیستند به اشراقات کثیره عقلیه که مقتضی به کثرت انواع عقلیه و کثرت مناسبات نوریه است، تا اختلافات اوضاع کواکب مشابه آن اشراقات بوده باشد؛ علی ما یقولہ الاشرائیون.

[قوله]: فليس اذن حركاتها على اختلاف احوالها الالمناسبات اشعة و انوار في

المعشوقات. وليس نسب بعضها الى بعض [الا] تابعاً لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض، حتى تأتي في الكوار والادوار على النسب القاهرية التي يمكن التشبه بها.<sup>۴</sup>

یعنی و از جمیع نقلیات که در این فصل مذکور شد، معلوم شد که [[حرکات کواکب و اوضاع مختلفه کواکب مانند رجوع و استقامت و وقوف و سرعت و بطؤ و بودن در اوج و خفیف و انزال آن، از برای تحصیل مناسبات اشعه نوریه و انوار عقلیه است که در معشوقات قاهره است. نسبت بعضی کواکب به بعضی تابع مناسبات عقلیه، یعنی از معشوقات است به بعضی کواکب؛ زیرا که ظل تابع مناسبات مظل است؛ و مراد از این مناسبت مذکوره حصول مناسبت است از قواهر عقلیه علی الوجه الافضل بالترتیب و التدریج. «حتی تأتی فی الا. کوار والادوار» اشاره به حصول مناسبت عقلیه است بر سبیل تدریج. و «يمكن التشبه بها» بدان سبب گفته است که ممکن نیست تشبیه کواکب به جمیع نسبتهای انوار قاهره]]<sup>۵</sup>.

[قوله]: ثم يستأنف<sup>۶</sup> [[الافلاک<sup>۷</sup> [بحصول] تلك النسب مرة [بعد] أخرى]]<sup>۸</sup>.

اشاره به حصول نسبت عقلیه است «مرة بعد أخرى» الی غیر النهایه، چنانچه سابقاً از شارح علیه الرحمه منقول شد.

[قوله]: والمشاؤون في هذه التشبهات اعترفوا<sup>۹</sup> بضرب من المثال التي ردوا فيه على

المعتدین.<sup>۱۰</sup>

۱. شیرازی، ص ۴۰۰، س ۸.

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۵.

۳. شیرازی، ص ۴۰۰، س ۱۱ و ۱۲.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۵ الی ۸.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۰، س ۱۲، الی ص ۴۰۱، س ۱.

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۸.

۷. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱: الكواكب.

۸. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱ و ۲.

۹. تعرفوا (ن).

۱۰. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۹، الی ص ۱۷۷، س ۱.

حکمای مشائین گفته‌اند که فلک را امر [ی] عقلی است که این فلک مثال او است، لیکن قائم به ذات نیست، بلکه قائم به ذهن است؛ یعنی در ذهن متعلل می‌شود؛ یک مثال آن امر امر عقلی [است] از برای هر فلک. و چون این بعینه مذهب قدما نیست بنا بر آن مصنف فرموده است: «اعترفوا بضرب من المثل» زیرا که مذهب قدما این است که آن شیء نورانی قائم به ذات است و ابطال مذهب ایشان سابقاً نموده شده است، به تکرار حاجت نیست. [قوله]: «ومما يدل على كثرة المعشوقات، هو أن معشوق الأفلاك في حركاتها لو كان واحداً [أ] لتشابهت الحركات»<sup>۱</sup>.

یعنی جهات حرکات، پس اختلاف جهات حرکات دلالت می‌کند بر اختلاف معشوقات. [قوله]: «وتعلم أنه اذا كانت البرازخ العلوية بعضها علة للبعض، لكانت المعلولات [ات] متشبهة في حركاتها بالعلل [اذ في طبيعة المعلولات التشبه بعلة لها فيها أمكن]»<sup>۲</sup> «عاشقة لها»<sup>۳</sup>. جواب این سؤال مقدر است. تقریر سؤال این است: می‌تواند بود که بعضی از برازخ علویّه علت بعضی بوده باشد و علت فلک الافلاک یک عقل مجرد بوده باشد؛ پس تعدّد ارباب انواع لازم نمی‌آید. و تقریر جواب این است که اگر افلاک علل یکدیگر می‌بود، جمیع افلاک در سرعت و بطؤ یک و تیره می‌بود، التالی باطل<sup>۴</sup> فالمقدم مثله. اما دلیل بر ملازمت این است که اگر معلولات مشابه علل نباشد، بر چیزی که مشابهت ممکن است تخلف معلول<sup>۵</sup> از علت لازم می‌آید، و این محال است. [قوله]:

## فصل<sup>۶</sup>

این فصل در بیان قواهر طولویه و عرضیه و ازلیّه و ابدیّه زمان است. [قوله]: «ولما كانت للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد وهو نور الأنوار»<sup>۷</sup> [نهی مشاهده دائماً مبتهجة به غایت الابتهاج لانه لا [هو] الذ واجمل من مشاهدة كمانه... و جماله] و<sup>۸</sup> حصل منها برزخ واحد لفقر مشترك، والقواهر التي اقتضت العنصریات فازلة في الرتبة عن... القواهر العالیة... ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة، فالحركة أيضاً مشتركة في الدور.

۱. حکم. کرین ۲، ص ۱۷۷، س ۱ و ۲.

۲. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱۰ و ۱۱.

۳. حکم. کرین ۲، ص ۱۷۷، س ۲ و ۳؛ لو کانت...

۴. معلوم (ن).

۵. حکم. کرین ۲، ص ۱۷۷، س ۶.

۶. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱۵ الی ۱۷.

[بَیَّة] تشبیه بمعشوق واحد هو النور الاعلی<sup>۱</sup>.

چون اثبات این مطلوب، که زمان قدیم است، موقوف است بر بیان استدارة حرکات افلاک— زیرا که زمان مقدار حرکت مستدیره فلکیه است بنا بر آن—والا اثبات می کند استدارة حرکات افلاک را. و خلاصه چیزی که مصنف، قدس سره، فرموده است این است که: انوار قاهره ازلا وابدأ از مشاهده جمال و کمال نور الانوار که الذات است متلذذ و مسرور می باشد و از روی کمال شوق و ابتهاج که از لوازم مجرد است جمیع انوار قاهره هریک [به] جسم بسیط فلکی ایثار انوار و فیوض نموده اند. و در آن جسم انوار عرضیه کثیره نمودار شده است تا ظل مطابق باشد به مظل. و آن جسم بسیط فلکی «فلک ثوابت مع جمیع الکواکب والصور التي مذکورة و منقوشة فيه» و افلاک دیگر نیز از انوار قاهره حاصل شده است، ولیکن نه از مجموع انوار، بلکه هریک از انوار قاهره فیضی و ایثاری خاص [به] هریک جسم بسیط فلکی نموده است به سبب مناسبت عقلیه که آن جسم را به آن نور قاهره بوده باشد. و وجه حصول برازخ از انوار قاهره احتیاج قواهر است به برازخ به واسطه ظهور آثار و احکام؛ چه ظهور آثار و احکام بدون ماده ممکن نیست، زیرا که در انوار مجرد جباب و تعدد و تجدد مستع است، و آنچه در ایشان است از آن کمال<sup>۲</sup> ذاتیه عقلیه ازلا و ابدأ بالفعل است، و تجدد از لوازم ماده است، اما آنچه بالقوه در وی بوده باشد به فعل آید «و کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف» اشاره به این معنی است که مذکور شد. و چنانچه انوار قاهره محتاج است به برازخ، [بrazخ] نیز به<sup>۳</sup> انوار محتاج است. و حکیم فاضل و شیخ کامل محیی الدین ابن عربی در کتاب «فصوص الحکم» به این معنی اشاره فرموده است، حیث قال قدس سره: «ولولا سریان الحق<sup>۴</sup> فی الموجودات بالصورة ما کان للعالم وجود، کما أنه لولا تلك الحقایق المعقولة الكلية ما ظهر حکم، فی الموجودات العينية. و من هذه الحقيقة کان الافتقار من العالم الى الحق فی وجوده<sup>۵</sup>.» تم کلامه، رضی الله عنه. و مولانا عبدالرحمن جامی، علیه الرحمة، در شرح این کلمات فرموده است که یعنی اگر نه سریان هویت حق بودی در سایر موجودات، عالم از کسوت وجود و ظهور عاری بودی، زیرا که عالم بذاته مجهول و معدوم است و به موجود خود معلوم موجود است همچنان که اگر این حقایق کتیه که قدیم می خوانی، درجات آن حادث نبودی، هیچ حکم از احکام اسماء و صفات در موجودات عینیّه ظاهر نگشتی؛ پس عالم مرتبط است به حق زیرا که

۱. مک. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۱۰، الی ص ۱۷۸، س ۱.

۲. کمال است (ن).

۳. بدون (ن).

۴. الخلق (ن).

۵. المعقولة (ن).

۶. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیانی، بیروت، ۱۹۴۶، ص ۵۵، س ۱۶ الی ۱۸.

در وجود مفترق است بمعنی، تعالی شأنه. حق تعالی مرتبط است به عالم به جهت آنکه ظهور اسماء و صفات به اوست، پس هریک به دیگری مفترق است اما افتقار عالم به حق از جهت وجود است و ارتباط [حق] به عالم از جهت ظهور<sup>۱</sup> تا اینجا کلام مولانا جامی است، رحمه الله. معنی نمائند که آنچه مذکور شد در این فصل از حصول افلاک از انوار قاهره لازم [می] آید که حرکات افلاک مستدیره باشد، زیرا که به سبب ابتهاج جمیع انوار قاهره به نور الانوار، که واحد من جمیع الجهات است، یک جسم فلکی از مجموع انوار قاهره حاصل شده است؛ و چون معشوق جمیع انوار قاهره نور واحد است، پس باید که حرکات جمیع افلاک مستدیره بوده باشد تا ظلّ مشابه و مناسب بظلّ بوده باشد. چه جمیع موجودات در حقیقت ظلّ نور انوار است زیرا که قیوم بذاته غیر از او نیست و انوار قاهره اشعه اوست. ظاهر است که اظلال اشعه شیء اظلال آن شیء است و اما انوار قاهره که سبب حصول برازخ عنصریه است نورانی است و ایشان نسبت به انوار قاهره که سبب، که مؤثر است در اجرام افلاک، کمتر است و لهذا متوجه تأثیر در برازخ عنصریه شده است. و آن عناصر را ماده مشترک است که قابل جمیع صور مختلفه است، که مشائین آن ماده را هیولی می گویند و جوهر بسیط پیدا [ند]، و اشراقیان حامل می نامند، و جسم مطلق و مقدار مطلق می گویند. و این مسأله در «مقاله سیم» از «قسم اول» کتاب، مذکور شده است و مصنف در باب هیولی در آن مقاله گفته است که: «فحاصل الکلام هو أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق، و [أن] الأجسام الخاصة هي المقادير الخاصة. و كما [ت]شارك الأجسام في المقدار المطلق و اختلفت بخصوص [المقادير] المتفاوتة، تشارك في الجسميّة و اختلفت بخصوص»<sup>۲</sup> «[الأجساميات المخصوصة المختلفة]»،<sup>۳</sup> و فی قوله: «و لها مادة مشتركة قبل الصور المختلفة» اشار الى البسائط العناصر ايضاً «لتشبه بمعشوق واحد» و لهذا یک ماده شامل جمیع عناصر [است]. این است آنچه به خاطر این ضعیف خطور نموده است، والله اعلم.

[قوله]: و هي مفترقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة... [[فإن الاشتراكات العقلية... بازاء الاشتراكات الجسميّة]]<sup>۴</sup> والافتراقات بازاء الافتراقات، والمفترقات بازاء المفترقات.<sup>۵</sup>

یعنی چون معشوقات افلاک مختلف است بنا بر آن جهات حرکات افلاک مختلف است،

۱. جامی، عبدالرحمن، شرح نصوص الحکم: «قد القیوم»، تصحیح و. جیتیکه، تهران، ۱۳۵۶.

۲. شارکته (ن).

۳. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۷، س ۳ الی ۵.

۴. شیرازی، ۲۱۱، س ۱۹.

۵. شیرازی، ص ۴۰۶، س ۱۳ و ۱۴.

۶. حکم، کرین ۲، ص ۱۷۸، س ۲ الی ۴.

چه بعضی از مشرق به مغرب و بعضی از افلاک تحت بعض از افلاک واقع شده است، چه در انوار قاهره به اعتبار شدت و ضعف نور تفاوت بسیار است و اشتراکات عقلیه در ابتهاج و نزول در رتبه به ازای اشتراکات حسیه است در استداره حرکات افلاک، و ماده خاضعه عناصر و افتراقات عقلیه در شدت و ضعف نور به ازای افتراقات حسیه است، مانند اختلاف جهات حرکات افلاک و صور مختلفه عنصریات مختلف بالنوع و فلکیات مختلفه بالنوع است به مذهب قومی و بالعوارض به مذهب طایفه ای.

[قوله]: فحصلت جهات الفیض کثیرة متناسبة<sup>۱</sup> [[اما اکثره]]<sup>۲</sup>.

[[اما کثرت جهات به سبب کثرت اشتراکات و افتراقات است، و اما مناسبت آن از آن

جهت است که اشتراکات به ازای اشتراکات است و افتراقات به ازای افتراقات]]<sup>۳</sup>.

[قوله]: و يعلم أن تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلي [لازمی]. والقواهر

لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها<sup>۴</sup>.

یعنی تقدم یکی از مجردات قاهر بر دیگر ذاتی است نه زمانی، و مراد از این قواهر انوار

قاهره است که یکی علت دیگر است. و ظاهر است که تقدم علت بر معلول ذاتی است نه زمانی

[[و اما لا يمكن ضبط القواهر لكثرتها من قطرات الأمطار و ذرات الرمال]]<sup>۵</sup>. فیدل علیه

الاحادیث النوادر على كثرة الحجب النورية، كما مرّ بانه.

[قوله]: وليست هي ذاهبة في الطول فحسب، [[بحيث يكون بعضها علة للبعض]]<sup>۶</sup>

بل منها<sup>۷</sup> متكافئة... ولولا ذلك ما حصلت أنواع متكافئة<sup>۸</sup>.

مراد از «ذهاب انوار قاهره در طول» این است که یکی علت دیگر باشد، یعنی نه این

است که جمیع انوار قاهره علل یکدیگر بوده باشند؛ بلکه بعضی از انوار قاهره به سبب علت

نورانیّت علل عقول دیگر نمی تواند بود. قال الشارح: [[فإن تكافؤ المعلولات الجسمانيات<sup>۹</sup>

يدل على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية. فإن كل ما في العالم الجسماني من الجواهر

والاعراض فهي آثار و ظلال لانواع [و] هیئات نوریه عقلیه. فاذا أعدت الحركات الفلكية

۱. جهات العنصرية (ن).

۲. حکم کربن ۲، ص ۱۷۸، س ۴.

۳. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۱: اما کثرت متناسبة (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۱ و ۲.

۵. حکم کربن ۲، ص ۱۷۸، س ۵ و ۶.

۶. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۳، س ۵ و ۶.

۷. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۷.

۸. منها ما هي (ن).

۹. حکم کربن ۲، ص ۱۷۸، س ۶ الی ۹.

۱۰. الجسمية (ن).

والاوضاع الكوكبية الأنواع العنصرية لأمور من الأمور الجوهرية أو العرضية أفاض العقل المنارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة للأعداد الجرمي الشعاعي المناسب أيضاً له بأنّ المناسبات العقلية والهيئات في هذه العالم إذ في كل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل في كل شخص من رب صتمه بحسب استعداده شيء من تلك المناسبات بحسب كمال الاستعداد<sup>١</sup> وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبات العقلية وبالجملة فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب فهو من العالم النوري المثلي<sup>٢</sup>]] هذا كلامه لا يابن الباطل من بين يديه ولا من خلفه، زیرا که وجود صورت بدون معنی محال است، بالضرورة.

[قوله]: وفي الأشعة مراتب أيضاً وطبقات.<sup>٣</sup>

وسبب كثرت طبقات اختلاف اشعه است به فاعل و قابل، چنانچه شایع علیه الرحمه بیان کرده است.<sup>٤</sup>

[قوله]: ففي القواهر اصول طولية... ومنها عرضية من اشعة وسطية على طبقات.<sup>٥</sup>

و چنانچه در قواهر طولیه طبقات است همچین در قواهر عرضیه نیز طبقات است. و خلاصه کلام در این مقام این است که بعضی از انوار قاهره [را] که اشد نورانیت است به اعتبار اشعه کثیره علل انوار قاهره دیگری می شود، و تقسیم قواهر به طولیه و عرضیه به اعتبار شدت و ضعف نور است که یک مرتبه از مراتب شدت نور را اصول طولیه گفته است و در آن مرتبه نیز شدت نوریت انوار طبقات بسیار است که آن را به طبقات اصول طولیه معتبر نموده است. و انوار قاهره که در آن مرتبه شدت نور واقع نشده است بلکه در نورانیت اضعف است از انوار آن مرتبه، آن انوار را اصول عرضیه گفته است؛ و بعضی از این انوار عرضیه علت بعضی از انوار دیگر است؛ و بعضی از آن انوار به سبب ضعف نورانیت علت انوار دیگر نمی تواند بود. و در انوار عرضیه نیز طبقات است و بعضی از این انوار عرضیه ترکیب یافته است به بعضی دیگر، ترکیب عقلی معنوی، و حاصل شده است از آن مجموع انوار قاهره و انوار مدبّره و اجرام. در این باب چنانچه در «مقاله ثالثه» مذکور شده است که صدور بسیط از مرکب ممکن است<sup>٦</sup> و اطلاق نمودن لفظ طول و عرض بر این انوار قاهره به سبب تعقل و امتداد عقلی است از این دو مرتبه نورانیت.

١. بریان (ن).

٢. شیرازی، ص ٤٠٣، ص ١٨؛ المناطات.

٣. استعدادات (ن).

٤. شیرازی، ص ٤٠٣، ص ١٣، الی ص ٤٠٤، ص ٣.

٥. حکم، کربن ٢، ص ١٧٩، ص ٢.

٦. ر. ک. شیرازی، ص ٤٠٤، ص ٧.

٧. حکم، کربن ٢، ص ١٧٩، ص ٢ الی ٤.

٨. ر. ک. حکم، کربن ٢، ص ١٩٤، ص ١٥؛ قاعدة [فی جواز صدور بسیط عن المركب].

[قوله]: واعلم أن الزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدمها و متأخرها.<sup>۱</sup>  
 چون نارغ شد از بیان بیک مطلوب، شروع کرد در بیان مطلوب دوم، و چون اثبات  
 قدم زمان موقوف است بر بیان حقیقت او، بنا بر آن اولاً بیان می کند حقیقت زمان را. و می فرماید  
 که زمان که عبارت از مقدار حرکت است، ازین حیث که هرگاه در قوه عاقله ملاحظه کرده  
 شود مقدار متقدم و متأخر آن حرکت جمع گردد، متقدم یا متأخر، یعنی اجزای زمان، جمع  
 می شود در عقل نه در خارج. اما قوله: «مقدار الحركة» فهو مشعر الى أن الزمان امر مقداری  
 مستند مختلف بالقلّة والكثرة [[فإن السنة اعظم من الشهر، والشهر [وهو] من اليوم، واليوم  
 [وهو] من الساعة و لمطابقة الحركة لمطابقة للمسافة المقنطرة]]<sup>۲</sup> و چون مطابق متقدم مقدار است  
 پس زمان نیز مقدار است، و مقدار یا مقدار [[امر ثابت است یا غیر ثابت، و چون زمان غیر ثابت  
 است پس باید که مقدار امر غیر ثابت باشد و آن حرکت است: [و] قوله: «و اذا جمع في العقل  
 مقدار متقدمها و متأخرها» احتراز می کند از مسافت که او نیز مقدار حرکت است ولیکن نه از  
 این حیث که اجزای او جمع می شود در ذهن بلکه ازین حیث که مجتمع است اجزای او در  
 خارج]]<sup>۳</sup>.

[قوله]: وضبط بالحركة اليومية.<sup>۴</sup>

[[حرکت یوسیه فلک اعظم است، و وجه ضبط به حرکت یوسیه این است که چون  
 زمان مقدار حرکت است و قدیم است، باید که حرکتی که زمان [را است] مقدار حرکت مستدیره  
 بوده باشد، چون مشهورترین حرکات مستدیره حرکت فلک اعظم است که طلوع و غروب  
 کواکب به اوست. بنا بر آن زمان را حرکت فلک اعظم اعتبار نموده، ساعت و یوم و شهر  
 و سنه قرار داده اند]]<sup>۵</sup>.

[قوله]: والزمان لا ينقطع بحيث يكون له سبداً زمانی، ف[يكون] له قبل لا يجمع مع  
 بعده. فلا يكون نفس العدم، فإن العدم للشيء قد يكون بعد، ولا اسراً ثابتاً يجمع سعه، فهو  
 أيضاً قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال.<sup>۶</sup>

یعنی اگر زمان حادث باشد لازم می آید که او را قبل باشد که با بعد جمع نشود، زیرا  
 که حال بودن غیر حال نبودن است و این قبلیت عدم زمان نیست، زیرا که عدم شیء بعد از  
 وجود او نیز می باشد و امر ثابت نیست که جمع شود به زمان، مانند واحد که جمع می شود به اثنين

۱. حکه، کربن ۲، ص ۱۷۹، س ۵ و ۶.

۲. شیرازی، ص ۴۰۴، س ۱۶ و ۱۷.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۴، س ۱۷، الى ص ۴۰۵، س ۳.

۴. حکه، کربن ۲، ص ۱۷۹، س ۶.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۵، س ۴ الى ۹.

۶. حکه، کربن ۲، ص ۱۸۰، س ۶ الى ۴.



و امر غیر ثابت نیست که قبل او به بعد جمع نشود [ بلکه ] زمانی است؛ پس این قبلیت، زمانی است. و از این تقریر لازم آید که قبل از زمان زمان باشد، و این محال است زیرا که از فرض عدم زمان وجود لازم آمده است. قال الشارح: [ و من عیننا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقسمة من حیث لا یشرع ]<sup>۱</sup>. و اگر اعتراض کرده شود که بعضی از اجزای زمان مقدم است بر بعضی، و این قبلیت و بعدیت جمع نمی شود، و مع هذا مستلزم زمان دیگر نیست، پس می تواند بود که زمان حادث باشد و او را زمان دیگر حاجت نباشد. جواب می گویم که تقدّم بعضی امور [ را ] که غیر زمان آن است، بعضی تقدّم زمانی است، اما تقدّم بعضی از اجزای زمان بر بعضی تقدّم ذاتی است نه زمانی، پس اگر زمان حادث باشد البته باید که در زمان حادث شود، و این محال است، ثبت از لیه الزمان، و هو المطلوب.

[ قوله ]: و الزمان [ ایضاً ] لا یقطع له، اذ لو کان له مقطع<sup>۲</sup> یلزم أن یکون له بعد، و بعده لیس عدمه... کما سبق. فیلزم أن یکون بعد جمیع الزمان زمان، و هو محال.<sup>۳</sup>

قال الشارح: [ و اذا عرفت أن الزمان لا بدایة له [ ولا نهاية ]، فلا یکون له طرف بالفعل، لآنه شیء واحد متصل من الازل الى الابد، بل بالفرض والشوهم... فالطرف الوهمی للزمان [ و ] هو الان و اصل باعتبار آنه حد مشترك بین الماضي والمستقبل به متصل احدهما بالآخر... و فاصل باعتبار آنه بفصل الماضي عن المستقبل لآنه نهاية الماضي و بدایة المستقبل ]<sup>۴</sup> هذا کلامه رحمه الله. و نسبت «آن» زمان مثل نسبت نقطه است به خط غیر متناهی، و چنانچه نقطه در خط غیر متناهی وجود فرضی دارد نه خارجی، همچنین آن در زمان وجود فرضی دارد نه خارجی، و چنانچه آن اطلاق کرده می شود بر نقطه موهوم مفروض، همچنین کرده می شود به هر زمان قلیل نیز؛ کما یقال: الان نکتب، چه مراد از آن در این مقام زمان قلیل است نه آن که عبارت از نقطه مفروض است؛ زیرا که فعل در آن به فعلی ثانی ممکن نیست.

[ قوله ]: و یعتبر القبلیه و البعدیه بالنسبة الى الآن الوهمی<sup>۵</sup> الدقعی و الزمان الذی حوالیه؛ فالاقرب من أجزاء الماضي الیه بعد، و الابعد قبل، [ و ] المستقبل بخلاف هذا؛ و الا یتجه اشکال التشابه.<sup>۶</sup>

و غرض از ذکر این کلمات این است که اجزای زمان نظر به ذات متشابه است و بعضی

۱. بعین (ن).

۲. شیرازی، ص ۴۰۶، س ۲.

۳. لا یقطع (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۸۰، س ۷؛ اذ یلزم أن...

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۸۰، س ۷ الی ۹.

۶. شیرازی، ص ۴۰۶، س ۱۹، الی ص ۴۰۷، س ۶.

۷. الدقعی الوهمی (ن).

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۸۰، س ۹، الی ص ۱۸۱، س ۳.

از آن اجزا به قبلیّت و بعدیّت اولی از دیگر نیست، بلکه قبلیّت و بعدیّت اعتبار نموده می‌شود نسبت به آن «وهمی دفعی» که فرض کرده شده است در زبان. و مراد از «زمان حوالیه» زمان قبیل است که قرب به آن نقطه موهوم بوده باشد. و آن را حال نیز می‌گویند. و آن حد مشترک است بین العاضی والمستقبل: [[و مراد از «اشکال تشابه» ترجیح بلا مرجح است؛ یعنی اگر قبلیّت و بعدیّت را نسبت به آن اعتبار کرده نشود، لازم می‌آید ترجیح بلا مرجح؛ زیرا که امتیاز ماضی از مستقبل نظر به ذات زمان ممکن نیست. به سبب تشابه اجزای زمان و عدم اولویت بعضی به قبلیّت و بعضی به بعدیّت]]<sup>۱</sup>.

[قوله]: والفيض ابدی، [[فیکون العالم سرمدیاً]]<sup>۲</sup> اذ الفاعل لا یتغیّر ولا ینعدم، فیدوم العالم بدوامه<sup>۳</sup>.

یعنی چون ثابت شد که زمان قدیم است و فاعل حقیقی که واجب الوجود لذاته است نیز قدیم است، از لا و ابداء [و] انوار چنانچه از وی فایض می‌شود عالم ترکیب نیز قدیم باشد به جمیع انواعه و الا تخلّف معلول از علت ثانیّه لازم می‌آید، و این محال است.

[قوله]: وما یقال «إنّ الفيض لو دام لساوی مبدع» لایلزم، لکما دریت أنّ التّیّیر یتقدّم علی الشّماع... علی وجود التّیّیر قبله و عدمه قبل<sup>۴</sup> عدمه فیما یمكن ذلك. أمّا الموحّب فی نفسه لایساوی مایوجبه، بل هومنه و به<sup>۵</sup>.

نومی از متکلمین که علم به احوال علت و معلول نداشته اند اعتراض کرده اند بر حکما که اگر فیض دائمی باشد لازم می‌آید مساوات بین المبدع و العالم، زیرا که ذوات قدیمه مساوی است پس واجب لذاته علت نبوده باشد به سبب آنکه چنانچه از وجود و عدم واجب وجود و عدم عالم لازم می‌آید، همچنین از وجود و عدم واجب لازم می‌آید پس واجب علت و عالم معلول نتواند بود. و جواب این است که از دوام عالم به دوام واجب لذاته لازم نمی‌آید وجود واجب و عدم او از وجود عالم و عدم او، بلکه استدلال کرده می‌شود بر وجود واجب، و این استدلال از اثر است به مؤکّر. و حق تعالی در قرآن مجید در معال متعدّده به این استدلال امر نموده است و ازین استدلال به تدبیر و نظر و تفکر تعبیر فرموده است، کما قال عزّ وجل: «أولم ینظروا فی ملکوت السّموات والارض»<sup>۶</sup> الاية. و چنانچه استدلال کرده می‌شود از شعاع بر وجود تیر، ذوات تیر مقدّم است بر شعاع بالذات، و شعاع لازم ذات تیر است و مع هذا اصلا مساوات بین

۱. انبیا از شیرازی، ص ۴۰۷، ص ۱۵ و ۱۶.

۲. شیرازی، ص ۴۰۸، ص ۱.

۳. حکک. کرین ۲، ص ۱۸۱، ص ۴ و ۵.

۴. علی (ن).

۵. حکک. کرین ۲، ص ۱۸۱، ص ۵ الی ۸.

۶. قرآن مجید، سوره ۷، آیه ۱۸۴.

النَّيِّرِ وَالشَّعَاعِ بِطَرِيقِي كَمَا مَغْرَضُ كُفْتِهِ اسْتَلْزَمَ نَعْيَ آيِدٍ؛ هَمَّجَيْنِ اسْتِدْلَالَ كَرْدِهِ نَعْيَ شُودِ. از وجود عالم بر وجود واجب لذاته، و ذات واجب مقدم است بر عالم بالذات. و عالم دائم است به دوام ذات او. و چنانچه از وجود معلول استدلال کرده می شود بر وجود علت، همچنین از عدم علت [[فیما یمكن عدمه کما یستدل بعدم استضاءه الجو علی عدم طلوع الشمس قبله]]<sup>۱</sup> و مراد از «موجب فی نفسه» که در کلام مصنف واقع شده است عالم است، یعنی عالم که موجب است نمی تواند که مساوی موجب خود بوده باشد، بلکه عالم صادر شده است از موجب و دائم است به دوام ذات موجب، فاندفع الاعتراض و ثبت المطلوب.

[قوله]: و أما ما یقال «أن الحركات مجتمعۃ فی الوجود لأن کل واحد صار موجوداً، فیکون الكل قد صار موجوداً» [[فتناهی الكل]]<sup>۲</sup>، ففاسد. اذ الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، و لهذا قد صح عدم النهایة فیها، فلا مجموع لها، فأنها کما وجدت عدست. و برهان وجوب النهایة [در بت آنه] انما ینساق فیما یمكن [اجتماع] آحاده وله ترتیب ولا كذلك الحركات.<sup>۳</sup> یعنی [بعضی] از متکلمین در ابطال حرکات ازلیه گفته اند که حرکات ماضیه غیر متناهیة مجتمع است در وجود. زیرا که هر واحد موجود شده است پس کل موجود شده است؛ و از وجود کل حرکات تناهی حرکات لازم می آید، و از تناهی حرکات حدوث عالم لازم می آید. جواب این است که اجتماع حرکات متعاقبه مانند حرکات محدده— که مانحن فیه است— محال است، به خلاف [حرکات] غیر متعاقبه، مانند حرکات افلاک که مجتمع است. بصاد «لهذا...» یعنی از جهت عدم اجتماع اعداد حرکات عدم نهایت در آن حرکات لازم آمده است؛ پس مجموع در حرکات متعاقبه معقول نیست زیرا که حرکات متعاقبه چنانچه موجود می شود همچنین معدوم می گردد، و براهین وارده بر تناهی سلسله وضعیه و طبیعیّه مانند اجسام و سلسله علل و معلولات و صفات و موصوفات مثل برهان تطبق و غیر آن که مصنف در «مقاله سیم» از «قسم اول» بیان کرده است<sup>۴</sup> وارد می شود بر تناهی سلسله مرتبه موجوده که آحاد آن مجتمع باشد و آحاد حرکات متعاقبه ممکن الاجتماع نیست.

[قوله]: والذی یقال «أن الان هو آخر الماضی فتناهی» [[ویلزم... منه حدوث العالم]]<sup>۵</sup> فان عنی به [[آخر الماضی]]<sup>۶</sup> أنه لا آخر بعده، فهو کلام فاسد، و ان عنی به أنه

۱. شیرازی، ص ۴۰۸، س ۱۴ و ۱۵.

۲. شیرازی، ص ۴۰۹، س ۱.

۳. حکم، کربن ۱۲ ص ۱۸۱، س ۹ الی ۱۳.

۴. رد، کک، حکم، کربن ۲، ص ۶۳، س ۹، الی ص ۶۴، س ۶.

۵. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۲ و ۳.

۶. باطل فأنه ان (ن).

۷. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۴.

آخر و يكون بعده ادوار أخرى... فهو [كلام] صحيح. فأنه آخر هذا الماضي وأول ماضي إذا جعل مبدأ، [و] كل واحد من الزمان في جائيه.<sup>۱</sup>

یعنی بعضی از متکلمین گفته‌اند که عالم حادث است زیرا که «آن» آخر ماضی است، پس ماضی متناهی باشد و از تناهی ماضی تناهی حوادث ماضیه لازم می‌آید؛ و از تناهی حوادث تناهی عالم و حدوث او لازم می‌آید. و جواب این است که اگر مراد ازین عبارت که «آن» آخر ماضی است این است که بعد ازین «آن» زمان و «آن» دیگر نخواهد بود پس این کلام فاسد است زیرا که بعد از «آن» مفروض آنات مفروضه و ازمنه موجوده کثیره غیرمتناهی است، چه زمان امر موجود مستند است که مبدأ و منتهی ندارد چنانچه مبین شده است. و اگر مراد این است که «آن» آخر ماضی است و بعد از وازمنه دیگر نیز موجود است، این کلام صحیح است. ولیکن چنانچه «آن» آخر ماضی است همچنین اول مستقبل است و هر یک از ماضی و مستقبل در دو طرف آن است و نیز متناهی است. و خلاصه کلام این است که از فرض «آن» زمان تناهی او لازم نمی‌آید، چنانچه از فرض نقطه در خط غیرمتناهی تناهی آن خط لازم نمی‌آید.

[قوله]: و كثيراً ما يشتون هؤلاء الحكم الجميع بناءً على الحكم على كل واحد، كما يقال «كل واحد من الحركات مسبوق بالعدم» فيلزم [منه] أن يكون الكل كذا [وما ذكره... أن كل واحد من الزنج لنا كان أسود كان الكل أسود باطل] [فإن لك أن تقول «كل واحد من اعداد السواد على هذا المحل ممكن الحصول في زمان واحد [محدود]». ولا يمكنك أن تقول: الجميع كذا].<sup>۲</sup>

می‌فرماید که این قوم به حدوث عالم قائل شده‌اند در اکثر مسائل اثبات می‌کنند حکم جمیع را بر حکم کل واحد، چنانچه گفته‌اند که چون هر واحد از حرکات مسبوق‌العدم است پس باید [که جمیع نیز مسبوق‌العدم باشد] و بر این مطلوب حجت آورده‌اند که چنانچه از اسودت کل واحد، از زنجی، لازم می‌آید اسودت جمیع، همچنین از سابق بودن عدم بر کل واحد، از حرکات، لازم می‌آید سابق بودن عدم بر جمیع. و این استدلال باطل است از دو وجه: یکی آنکه تعداد و احصای جمیع افراد زنجی ممکن نیست تا حکم بر کل افراد توان کرد؛ دویم آنکه حصول کل واحد از اعداد سواد بر یک محل ممکن است در زمان معین، و حصول جمیع افراد در یک محل در زمان معین ممکن نیست پس لازم نمی‌آید که آنچه بر کل واحد صادق می‌آمده باشد، بر جمیع صادق آید.

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۲، س ۹ الی ۱۲: حاشیه (ن).

۲. يقال على (ن).

۳. الزنجی (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۱۱ و ۱۲.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۳، س ۱ الی ۵.

[قوله]:

### فصل

[در این فصل بیان می‌کند که حرکات افلاک از رسیدن فیض قدسی لذیذ است که فایض می‌شود از عالم عقل بر نفوس افلاک، تا به سبب آن حرکات نفوس افلاک را مدارج و مراتب عقلیه زیاده می‌شود الی غیرالنهایه. و أيضاً بیان می‌کند در این فصل کرویّت شکل فلک را و نیز بیان می‌کند کیفیت صدور نفس را از عقل و بیان می‌کند شرافت عقل را از نفس و غرض از صدور نفس را از عقل].<sup>۱</sup>

[قوله]: لَمَّا ثَبَتَ الْحَرَكَاتَ الْفَلَکِیَّةَ وَأَنَّ الْحَرَكَاتَ مِنْ أَنْوَارٍ مَجْرُودَةٍ مَدْبُورَةٍ [و] أَشْرَفَنَا إِلَى أَنَّ الْأَنْوَارَ الْمَجْرُودَةَ الْمَدْبُورَةَ دُونَ الْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ الْمُقَدَّسَةِ عَنْ عِلَاقَتِ الظُّلُمَاتِ، فَلَمَّا كَانَ النُّورُ الْأَخْسَ بِمَا عِنْدَهُ الظُّلُمَاتِ، فَالْأَقْرَبُ إِلَى الظُّلُمَاتِ أَعَدَّ عَنْ الْكَمَالَاتِ النَّوْرِيَّةِ.<sup>۲</sup>

در «مقاله ثانی» به این معنی اشاره شده است در فصل «امکان اشرف» حيث قال: «وَأَنْوَارُ الْقَاهِرِ - أَعْنَى الْمَجْرُودَ بِالْكُلِّیَّةِ - أَشْرَفُ مِنَ الْمَدْبُورِ وَأَعَدَّ عَنْ عِلَاقَتِ الظُّلُمَاتِ».<sup>۳</sup>

و تقریر این مطلوب به احسن طریق این است که [[انوار مدبوره به سبب تعلّق به ایدان از عالم نور محجوب شده است، و انوار قاهره چون از ذنی تعلقات منزّه است بنا بر آن محجوب نیست از آن عالم، و لهذا نور مدبوره ابعاد است از کمالات نوریه و اخس از نور قاهر، زیرا که هر چند به ظلمات - که عبارت از تعلقات جسمانی است - مناسبت بیشتر باشد، همان قدر از عالم نور بعیدتر است. و بر ارباب بصیرت مخفی نماید که حرکات افلاک مستمع است که بی غرض بوده باشد، زیرا که حرکات افلاک ارادیّه است و حرکت ارادیّه البته از برای غرض می‌باشد. اما صغری ثابت می‌شود به این دلیل که حرکت ذاتی یا ارادی است یا طبیعی است یا قسری است؛ و حرکات افلاک البته ارادیّه است زیرا که حرکت طبیعیّه اقتضای حرکت مستقیمه می‌کند، [با] قسریّه برخلاف طبیعت. و حیث لاطبع لا قسر. و اما کبری ظاهر است چه سکون و حرکت نسبت به فاعل مختار متساوی است، پس اختیار کردن حرکت را بر سکون - مرجع - غرضی است که از قصد وارده حاصل شده است. و خلاصه کلام این است که فعل فاعل مختار بدون غرضی که عاید به او باشد ظاهر البطلان است. و اگر اعتراض کرده شود که: عود عرض

۱. حکک. کربن ۲، ص ۱۸۳، س ۸.

۲. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۱۵ الی ۱۷.

۳. من (ن).

۴. حکک. کربن ۲، ص ۱۸۳، س ۱۱ الی ۱۴.

۵. من النور (ن).

۶. حکک. کربن ۲، ص ۱۵۴، س ۹ و ۱۰.

به ذات فاعل مختار لازم نیست زیرا که بعضی اوقات غرض از افاضه خیر احسان به غیر می باشد نه امر دیگر که به ذات او عاید باشد، جواب می گوئیم که این قصد احسان به غیر نیز عاید به ذات اوست در حقیقت، زیرا که احسان از ترک احسان به نزد او اولی است؛ یا هر دو متساوی است. و اگر احسان از ترک احسان اولی است پس بعد از فعل احسان اولویت که غرضیت عاید به ذات او [است] حاصل شد، و هوالمطلوب. و اگر فعل و ترک احسان نسبت به ذات او متساوی است پس صدور فعل از او ممکن نیست، والا ترجیح بلا مرجح لازم می آید. و چون ثابت شد که حرکات افلاک از جهت غرضیت که عاید است به ذات افلاک [می باشد]، پس می گوئیم که این غرض متعلق است به مافوق یا ماتحت. نمی تواند بود که متعلق باشد به ماتحت؛ زیرا که عالی را در سافل — بین حیث آنه سافل — غرض ممکن نیست، زیرا که اگر عالی را غرض باشد در سافل ازین حیث که او سافل است و این عالی است باید که عالی مستکمل<sup>۱</sup> باشد به سافل، چه غرض فاعل مختار از فعل طلب حصول اولویت است و آن استکمال است، و بر این تقدیر باید که عالی محتاج باشد به سافل در استکمال، و آنچه محتاج است در استکمال به امر دیگر ناقص است از آن امر، پس لازم آمد که عالی ناقص باشد از سافل، و این محال است زیرا که مراد به عالی چیزی است که وسائط میان او و علت اولی کمتر باشد، و مراد به سافل آن است که وسائط میان او و حق بیشتر بود. و ازین مقدمات ظاهر شد که اگر عالی را غرضی باشد از جهت سافل — بین حیث آنه سافل — لازم می آید که عالی اخس و ناقص<sup>۲</sup> باشد از سافل، هذا خلق. و بر این کلام اعتراضی وارد می شود و آن این است که اگر شیء که او را غرض از جهت امر دیگر باشد اخس و ناقص بوده باشد از آن امر، لازم می آید که راعی از غنم، و معلم از متعلم، و نبی از است اخس باشد، و این محال است. جواب این است که من حیث آنه سافل از برای دفع این اعتراض مذکور شده است، فیز غنم و متعلم و امته افضل است از راعی و معلم و نبی از این حیث که راعی انسان است افضل [است] از غنم، و معلم از این حیث که اعلم است از متعلم در وقت تعلیم افضل است از متعلم؛ و نبی ازین حیث که مؤید من عند الله است و صاحب کمالات عقلیه است افضل است از امته، فاندفع الاعتراض وثبت أن تعانی له غرض عاید بذاته لاجل مافوقه و هو حصول الکمالات العقلیة المعنویة و بذک ثبت أن الحركات الفلکیة إنما بكون لاجل حصول الکمالات الثوریة العقلیة، و هو المطلوب]]<sup>۳</sup>.

[توله]: و حرکات البرازخ [العلویة] لیست لما تحتها.<sup>۴</sup>

اشاره به چیزی است که مذکور شده است.

۱. مستکمال (ن).

۲. الفتن (ن).

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۴۱۰، ص ۱۹، الی ص ۴۱۲، ص ۷.

۴. حکم، کربن ۲، ص ۱۸۳، ص ۱۶ و ۱۵.

[قوله]: وليست لما تناله [هي] دفعة أو لانتاله أصلاً، لأن العالين يفيضان إلى انصرام الحركات للنيل أو اليأس، فهي لنيل مقصد نوري... وهو نور سائح وشماع قدسي.<sup>١</sup>

یعنی حرکات برازخ علویّه لاجل ماتحت نیست؛ و نه از جهت امر قدسی است که دفعهٔ فایض شده و به او رسیده است؛ و نه به سبب عدم اتصال فیض است، زیرا که این هر دو حال مقتضی است به انصرام حرکات. اما حال او به سبب نیل امر قدسی است دفعهٔ؛ و اما حال ثانی به سبب عدم مرجّح است. پس ثابت شد که حرکات افلاک از جهت وصول نور سائح و شماع قدسی است که فایض می شود بر سبیل تدریج بر انوار مدبّره [و] اجرام افلاک، که به سبب وزود آن نور و آن شماع اجرام افلاک متحرّک می شود و به سبب کثرت حرکات افلاک انوار سائحه و شماع قدسیّه بر انوار مدبّره فایض می شود، کماسند کرا الان. و مراد از نور سائح نور عارض مدبّرات است که از نور الانوار فایض شده باشد. و مراد از شماع قدسی شماع عقلی است که عارض می شود مدبّرات را از انوار قاهره.

[قوله]: ولولم یکن فی النور المدبّر فی البرازخ العلویة امر دائم التجدّد، ما کانت منها الحركة المتجدّدة دائماً، اذ الثابت لنفسه لا یقتضی التّغییر. ثمّ ما یتجدّد فی الانوار المتصرّقة [العلویة] لیس امراً من الظلمات - لما سبق - فیکون امراً نورياً من القواهر متجدّداً؟

یعنی اگر حرکات افلاک از انوار سائحه و اشعهٔ قدسیّه نبوده باشد لازم می آید که اصلاً حرکت واقع نشود؛ زیرا که نفوس و اجرام افلاک که فی نفسیه ثابت است اقتضای تغیر نمی کنند، و الاً لازم می آید که موجب ثبات و تغیر [بشود، که] بدیهی البطلان است. پس ثابت شد که موجب حرکات «امر جدید» است که به طریق استمرار و دوام حاصل می شود، و آن امر ظلمانی نیست زیرا که سابقاً مذکور شده است که افلاک متحرّک است دائماً و امر ظلمانی که عبارت از امر حیوانی شهوی و غضبی بوده باشد دائماً باقی نمی ماند، لکن آثار الشهوة والغضب، و أيضاً شهوت و غضب و جمیع قوای ظلمانیّه که ازین دو قوت حادث می شود مخصوص اجسام مرکبهٔ عنصریّه است که به نمو تغذی و هرب از ضد و [جذب] مراحم محتاج است، و اجرام افلاک از این امور منزّه است، زیرا که شهوت و غضب و تغذی و نمو و هرب از مضار و [جذب] مراحم موقوف است بر حرکت مستقیمه که در افلاک منکّر نیست. و چون ثابت شد که امر جدید که موجب حرکت است ظلمانی نیست پس ثابت شد که امر نورانی است که فایض می شود از انوار قواهر علیّه؛ اعم از آنکه از ذوات قواهر فایض شود، یا از نور الانوار به وسیلهٔ قواهر فایض شود.

١. فیض (ن).

٢. حکم. کربن ٢، ص ١٨٣، ص ١٤، الی ص ١٨٤، ص ١.

٣. هو قویها (ن).

٤. حکم. کربن ٢، ص ١٨٤، ص ١ الی ٤.



[قوله]: و ليست صوراً علمية، فأنها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها، وكذا بما فوقها. [و] على ما ستعلم أن الضوابط كلها للموجودات حادثة متناهية واجبة التكرار، و نسب الموجودات المترتبة القاهرية أيضاً متناهية. و إن كثرت لتناهي العلل والمعلولات، و حركات الافلاك غير متناهية، فليست إلا لامر غير متناهي التجدد مما ذكرناه من الشعاع الفلسفي اللذيذ.<sup>١</sup>

می فرماید که اشراقات علیه که موجب حركات افلاك است صور علمیه نیست، زیرا که صور علمیه انوار مدبره فلكیه به ما فوق و ماتحت ازلا و ابدأ بالفعل است و زیادت و نقصان به آن راه نمی یابد، چنانچه انشاء الله در اواخر «مقالة خامسه» مذکور خواهد شد که ضوابط موجودات حادثة متناهی است و «واجبة التكرار» است و نسبت «موجودات حادثة متناهی» به مرتبه قاهره نیز متناهی است، زیرا که علل و معلولات متناهی است. اما سبب تناهی علل این است که جمیع علل منتهی است به علت اولی. و اما سبب تناهی معلولات که عبارت از قاهریت آن است اگر متناهی نباشد [و] موجب حركات افلاك «صور علمیه» انوار مدبره بوده باشد لازم می آید تناهی حركات افلاك؛ چه «صور علمیه» متناهی است زیرا که نسبت انوار قاهره که علت حصول صور علمیه است در انوار مدبره متناهی است. پس ثابت شد که موجب حركات غیر متناهی اشعه فلسفیه لذیذ است که بر انوار مدبره افلاك به طریق تجدد فایض می شود و آن اشعه غیر متناهی است که به آن اشعه اجرام افلاك متحرک می شود و حركات افلاك انوار مدبره را استعداد قبول اشراقات از انوار قاهره حاصل می شود. قال الشارح: [و اما کیفیة انبعاث حركة الافلاك عما ینال نفوسها من الاشراقات، فاعتبر بحال الانسان اذا انقل بدنہ بالحركة عما ینال فی نفسہ من الیهیات کالمناجی مع نفسه بأمر عقلیة ینتحرك شیء من اعضائه بحسب ما ینفکر فیہ کما ذکرت التجربة علیه... فکذلک نفس الفلک اذا انفلت بالذات الفلسفیه للاشراقات العقلیة ینفعل عن ذلک بدنہا، و هو الجرم الفلکی بالحركات الدوریه المناسبة للاشراقات الثوریة و کما یدوم حركۃ البدن و اضطرابه لاهل- المواجید بدوام البارات الالهیه الوارده علی نفوسهم، کذلک یدوم حركات الافلاك و مواجیدها بدوام ورود الاشراقات علی نفوسهم].<sup>٢</sup> تم کلامه رحمه الله. و سبب دوام ورود

١. نسبة (ن).

٢. حکم کورین ٢، ص ١٨٤، ص ٤ الی ٩.

٣. بودان (ن).

٤. حركات (ن).

٥. لاجل المواجید (ن).

٦. علی النفس الانسانیة (ن).

٧. شیرازی، ص ٤١٣، ص ١٠ الی ١٨.

اشراقات عدم حجاب است که از عدم قوت غضبی و شهوی حاصل شده است، زیرا که این دو قوت مانع ادراک عالم نور است.

[قوله]: فالتحریکات تكون معدّدة للاشراقات، والاشراقات تارة اخرى موجبة للحركات. والحركة المنبعثة عن اشراق غیرالحركة الکتی كانت معدّدة لذلك الاشراق بالعدد، فلا دور معتنأ.<sup>۱</sup>

می فرماید که چون معلوم شد که موجب حرکات افلاک اشراقات عقلیه است که فایض می شود از انوار قاهره بر نفوس افلاک، و بعد از حرکات اجرام افلاک اشراقات عقلیه بر نفوس افلاک فایض می شود، پس ثابت شد که حرکات، افلاک را مستعدّ قبول اشراقات عقلیه می کند. و اشراقات عقلیه موجب حرکات اجرام افلاک می گردد؛ و حرکت منبعث از اشراق غیر آن حرکت است که معدّ است از برای ورود اشراق بالعدد؛ پس دور معتنأ لازم نیاید زیرا که حرکتین اگرچه بالنوع واحد است ولیکن بالعدد متغایر است.

[قوله]: فلا زالت الحركة شرط الاشراق، [والاشراق] تارة اخرى يوجب الحركة الکتی بعده، وهكذا دائماً.<sup>۲</sup>

یعنی از این مقدمات که مذکور شده است ظاهر شد که حرکت اجرام افلاک شرط ورود اشراقات است بر نفوس افلاک؛ و اشراقات فائضه از انوار قاهره موجب حرکات است، ازلا و ابداً.

[قوله]: و جميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر و شوق دائم. و توالی الحركات علی نسق واحد فی الافلاک لتوالی الانوار السانحة علی نسق واحد فی الانوار المدبّرة.<sup>۳</sup>

[چون حرکت ارادیه بدون طلب مریکد شیء را، و اختیار کردن حصول او را بر لاحصول او ممکن نیست، و شیء مختار محبوب است، والا مختار نبوده باشد، و دوام حرکات افلاک دلالت می کند بر کثرت طلب نفوس افلاک اشراقات عقلیه را، و این کثرت طلب و خواهش دلیل است بر افراط محبت نفوس افلاک به انوار قاهره. و محبت مفرط را عشق می گویند و این عشق ازلا و ابداً در نفوس افلاک موجود است].<sup>۴</sup> پس ثابت شد که جميع اعداد حرکات و اشراقات مضبوط است به عشق مستمر و شوق دائمی که در نفوس افلاک است و تبایع اعداد افلاک بر یک و تیره از سرعت و بطوء و غیر آن به سبب نورانی و تبایع انوار فایضه است از نور الانوار مدبّره بر یک و تیره، زیرا که فیضان انوار سانحه بر جميع ماتحت او بر یک

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۴، س ۱۰، الی ص ۱۸۵، س ۲.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۵، س ۲ و ۳.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۵، س ۳ الی ۵.

۴. اثباس از شیرازی، ص ۴۱۴، س ۵ و ۶.

وتیره است.

[قوله]: ولما كان الفلك وفاعله متشابهی الاحوال، وكان شكل الفلك متشابهاً، ولا متشابه في وضع ما يفرض له اجزاء غير الكروی، [[فيكون شكل الفلك كروياً]]<sup>۱</sup>، وكذا كل برزخ بسیط.<sup>۲</sup>

اما آنكه احوال فلك متشابه است زیرا كه فلك بسیط است و احوال بسیط متشابه است، زیرا كه در وی قوا و طبایع مختلفه نیست بلکه هر جزو از اجزاء به كل متشابه است در حقیقت. و اما احوال فاعل او بدان سبب متشابه است كه فاعل از نور مجرد است و منزه است از تغییر و اختلاف. و شكلی عبارت از حالتی است كه حاصل می شود جسم را، بعد از احاطه نمودن يك حد با حدود به آن جسم. و شكل مجسم است اگر به دایره و مربع و امثال آن واقع [شود]؛ یا سطح [است]؛ زیرا كه اگر احاطه به كره [و] مكعب و امثال آن واقع شود شكل مجسم است؛ و اگر به دایره و مربع و امثال آن واقع شود شكل سطح است. و اما سبب تشابه شكل فلك این است كه [[اختلاف تأثیر يك قوه، كه آن صورت نوعیه است، در ماده واحده محال است]]<sup>۳</sup>. و اما عدم تشابه اشكال دیگر غیر كره ظاهر است، چه در اشكال دیگر يك جانب سطح می باشد و يك جانب خط و يك جانب زاویه. و چون ثابت شد كه جسم فلك و فاعل او متشابه الاحوال است، و شكل فلك غیر متشابه نمی تواند بود، و شكل متشابه غیر از كره نیست؛ پس ثابت شد كه شكل فلك كروی است و اشكال بسیط و عنصریه نیز باید كه كروی باشد، والا لازم می آید كه طبقه واحده اقتضای امور متعدده تواند كرد، و این محال است.

[قوله]: ولما لم يكن لمديرات البرازخ العلوية العلائق الشهوانية والغضبية. و اما بمنعها عن عالم النور، فقبلت الاشراقات الكثيرة. فيما قبلت من نور الانوار واشتركت المديرات فيه، اشتركت تحركاتها [في الدورية]. و بما اختلفت من الاشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحركاتها.<sup>۴</sup>

و از این تقریر معلوم شد كه علت اشتراك جميع افلاك در حرکت انوار سائجه است، زیرا كه انوار سائجه بر جميع انوار بربك و تیره فایض می شود از نور الانوار. و اختلاف حرکات افلاك در جهات و در سرعت و بطو به سبب اختلاف علل فاعلیه است، زیرا كه در هر يك از افلاك يك نور از انوار قاهره مؤثر است و هر نور قاهر چون نوع منحصر در فرد است بنابراین او را اقتضای خاص [است].

۱. شیرازی، ص ۴۱۴، س ۱۹.

۲. حك. كترین ۲، ص ۱۸۵، س ۶ الی ۸.

۳. شیرازی، ص ۴۱۴، س ۱۶ و ۱۷.

۴. حك. كترین ۲، ص ۱۸۵، س ۸ الی ۱۱.

[قوله]: والنور المدبّر هو ان كان عن قاهر من الأعلى. وكان كثير قبول الإشراقات، لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر. فإن القاهر إنما يفيض النور المجرد. [المدبّر] لكمال البرزخ من الارباب العظيمة وتديره على ما يليق بتصريف البرازخ لتناهي القوة، ليستحكم مع البرزخ علاقته.<sup>١</sup> و مطلوب از این کلمات بیان کیفیت صدور نفس است از عقل؛ و بیان آنکه غرض از وجود نفس چه چیز است؛ و بیان شرافت نور قاهر است از نور مدبّر. و تقریر این مطلوب به احسن طریق این است که نور مدبّر اگر چه فی الحقیقة از قواهر طبقة عالیة طویله حاصل می شود، ولیکن به واسطه انوار قاهره سفلیه عرضیه [وصول فیض می کنند]، چه وصول فیض به انوار مدبّره بدون توسط انوار عرضیه سفلیه ممکن نیست؛ و نور مدبّر اگر چه قابلیت ورود اشراقات کثیره دارد ولیکن در کمال جوهر به نور قاهر نمی رسد؛ زیرا که از نور قاهر طبقة سفلیه فایض می شود نور مدبّر، بی واسطه نور قاهر دیگر، به سبب حصول کمال استعداد در برزخ قبول نفس را از ارباب عظیمه، که قواهر عالیّه است. چه در حقیقت ارباب انواع انوار قاهره عالیّه است. و این فیض به قدر استعداد برزخ به او می رسد. و غرض از ایصال این فیض تدبّر برزخ است؛ زیرا که نور قاهر — که غیر متناهی القوة است — مدبّر و متصرف<sup>٢</sup> در برزخ — که متناهی القوة است — نمی تواند شد؛ به سبب عدم مناسبت بینهما؛ پس بالضرورة نور مجرد متناهی القوة باید که اورا به برزخ علاقه مستحکم پیدا شود تا تدبیر و تصرف در برزخ تواند نمود. ظاهر است که نور مدبّر متناهی القوة نمی تواند در کمال جوهر به نور قاهر غیر متناهی القوة متشابه باشد، و هو — المطلوب.

[قوله]:

### فصل<sup>٥</sup>

[این فصل در بیان این است که ماهیت معمول است به وجود، و ممکن در حال حدوث]<sup>٦</sup> و بقا [که] از عکس تامّه مستغنی نیست.

[قوله]: ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من عكته القياضة هوئته. [[لا وجوده]]<sup>٧</sup>

١. البرازخ (ن).

٢. حک، کرین ٢، ص ١٨٥، ص ١١، الی ص ١٨٦، ص ١.

٣. متصرف است (ن).

٤. مجرد است (ن).

٥. حک، کرین ٢، ص ١٨٦، ص ٢: قاعدة [فی بیان أن المعمول هو الماهية لا وجودها].

٦. شیرازی، ص ٤١٥، ص ١٩، الی ص ٤١٦، ص ١.

٧. شیرازی، ص ٤١٦، ص ٤.

فلا يستغنى الممكن عن المرجح لوجوده، والأ يتقلب بعد إمكانه في نفسه واجباً لذاته، وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء عكته الفياضة لتوقفه على علل أخرى.<sup>۱</sup>

سابقاً در «مقاله سیوم» از «قسم اول» بیان کرده است که: وجود و جمیع صفات مانند امکان و وجوب و امثال آن امور اعتباریۀ عقلیه است. و گفته است که وجود عبارت از انتساب ماهیت است به خارج با ذهن به لفظ «فی»، و این انتساب امر اعتباری است.<sup>۲</sup> پس ثابت شد که از مبدأ فیاض ذات و ماهیت شیء فایض می شود نه وجود؛ چه فیضان امر اعتباری معقول نیست و چون ظاهر شد که ماهیت از مبدأ فایض می شود پس ممکن محتاج است به عکس در جمیع احوال، چه در حال حدوث اگر حادث باشد، و چه در حال بقا اگر قدیم باشد؛ زیرا که اگر ممکن در حال حدوث مستغنی از عکس باشد لازم می آید که واجب الوجود لذاته بوده باشد؛ و اگر در حال مستغنی از عکس باشد پس عدم او لذاته مستعنی باشد، و چون این امتناع لذاته است البته دائمی خواهد بود زیرا که مقتضی ذات منفک نمی شود از ذات، در هیچ حال، و بر این تقدیر لازم می آید که ممکن لذاته واجب لذاته بوده باشد، زیرا که مستعنی عدم لذاته واجب لذاته است، لا محاله. پس ثابت شد که ممکن در حال حدوث و بقا محتاج است به عکس. «وقد يبطل الشيء» الخ اشارت است به جواب سؤال مقدّر. و تقریر این سؤال این است که اگر ممکن در حال بقا محتاج به عکس بوده باشد موالید ثلاثه باید که ایدی بوده باشد، زیرا که عکس فیاضه که حقّ اول است ابتداً باقی است، و تخلف معلول از عکس محال است. و جواب این است که اگر چه عکس فیاضه ابتداً باقی است ولیکن بقای موالید موقوف است بر بقای استعداد قبول اثر از عکس؛ و چون بعد از فساد مزاج موالید آن استعداد باطل می شود فیض و اثر از عکس فیاضه قبول نمی تواند کرد. و از این تقریر توهم کرده نشود که حقّ اول عکس تامّه موالید نیست زیرا که مصنف، قدس سره، در «مقاله چهارم» بیان خواهد کرد که: توقف صدور فعل بر استعداد قابل لازم نمی آید که تام نباشد کما قال، روح فتوحه: «ویجوز أن يكون الفاعل تاماً ويتوقف الفعل على استعداد القابل». و خلاصه کلام این است که از توقف ظهور اثر از مؤثر بر حصول استعداد قابل، لازم نمی آید که معلول در حال حدوث و بقا محتاج به عکس نباشد، یا عکس تام نباشد. و سیجی، تحقیق ذلک عنقریب، انشاء الله تعالی. و اگر اعتراض کرده شود که [[بنا بعد از فنای بنا باقی می ماند پس معلول در حال بقا محتاج به عکس نبوده باشد، جواب می گویم که بنا عکس تامّه بنا نیست، بلکه از جمله اجزای عکس تامّه حدوث است، نه بقای عکس پیوست عناصر و چسبیدن اجزای بناست.]]<sup>۳</sup>

۱. حکم، کربن ۲، ص ۱۸۶، س ۲ الی ۶.

۲. ر. ک. حکم، کربن ۲، حکومه [فی الاعتبار العقليه]، ص ۶۴ الی ۷۳.

۳. حکم، کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۵ و ۶.

۴. التباس از شیرازی، ص ۴۱۶، س ۱۸، الی ص ۴۱۷، س ۳.

[قوله]؛ وقد يكون للشيء علة حدوث و علة ثبات مختلفين كالصنم، فإنَّ علة حدوثه فاعله مثلاً، و علة ثباته بپس العنصر. وقد يكون علة الثبات<sup>۱</sup> والحدوث واحداً كالقالب مشكل للماء.<sup>۲</sup>

چون فاعل صنم که انسان است علت تامه حدوث او نیست، بنا بر آن «مثلاً» گفته است؛ یعنی چون به حسب ظاهر علت فاعلیه است، او را علت حدوث می توان گفت مجازاً؛ والا حقیقت علت حدوث و ثبات جمیع موجودات واجب الوجود لذاته است، چنانچه عنقریب مذکور می شود. و مراد از «قالب» کوزه و امثال آن است، یعنی قالب آب علت حدوث و ثبات شکل آب است، و فاعل صنم علت<sup>۳</sup> حدوث است نه بقا، و نورالانوار علت وجود جمیع الموجودات و ثباتها [است]. پس جمیع موجودات در حال حدوث و بقا محتاج است به نورالانوار. مخفی نماند که اگر مراد از علت — که مذکور شده است — علت تامه است پس ظاهر است که نورالانوار علت تامه جمیع موجودات نیست؛ والا قدم جمیع موجودات لازم می آید. زیرا که علت تامه عبارت از جمیع امور است که وجود معلول متوقف باشد بر وی؛ و چون وجود موالید ثلاثه موقوف است بر حصول استعداد قبول اثر از علت فاعلیه ماده موالید را، و دفع موانع و وجود شرایط، پس مجموع این امور علت تامه موالید است نه ذات نورالانوار. و اگر مراد علت فاعلیه است پس نورالانوار علت ثبات جمیع موجودات نمی تواند بود، والا جمیع موجودات ازلی و ابدی بوده، یکی باشند؛ مگر آنکه مراد از علت، علت فاعلیه بوده باشد، و مراد از ثبات جمیع موجودات انتهای جمیع علل ثانیه به او باشد، یعنی در حقیقت علت وجود و ثبات جمیع موجودات علت اولی است لانها الغلل کلها لیها. و ایضاً می گویم که چون نورالانوار محیط است به جمیع موجودات، و هیچ موجود از بیرون نیست، استعداد ماده و شرایط وجود موالید نیز از وی بیرون نیست. و چون او کل موجودات است پس او است علت تامه وجود و ثبات جمیع موجودات، که اجزای اوست، لا محاله. و هذا هو الحق عند اهل الحق.

[قوله]؛ والبرازخ العلویة لما كانت غیر کائنة [ولا] فاسدة لا یفارقها انوار[ها] المدبّرة؛ بل هی دائمة التصرّف فیها،<sup>۴</sup> [وان ذهب بعض الحكماء من «اخوان الصفا» [الی] أن نفوس الافلاک تتخلّص عن التصرّف فیها الی عالم العقل بعد ادوار طویلة]<sup>۵</sup>.

صاحب «اخوان الصفا» گفته است که نفوس افلاک بعد از ادوار طویله و حرکات کثیره به عالم عقل انتقال می کند و به جای آن نفوس کامله انسانی متعلق اجرام افلاک می شود، و

۱. الثبوت (ن).

۲. حکک، کربن ۲، ص ۱۸۶، ص ۶ الی ۸.

۳. هیة (ن).

۴. حکک، کربن ۲، ص ۱۸۶، ص ۹ الی ۱۱.

۵. شیرازی، ص ۴۱۷، ص ۱۶ و ۱۷.

بعد از ادوار طویل به عالم عقل نقل می کند، و هكذا الى غیر النهایة. و مذهب مصنف این است که مفارقت نمودن نفوس افلاک از اجرام افلاک محال است، زیرا که اجرام فلکی قابل کون و فساد نیست، والعلم عندالله لا یعلم الغیب الا هو. [قوله]:

#### المقالة الرابعة

#### فی تقسیم البرازخ و هیئاتها و ترکیباتها و بعض قواها و فیها فصول

##### فصل

در این فصل بیان می کند بعضی از احوال بسائط عنصری را.

[قوله]: کل جسم اما أن یکون فardاً و هو ما لا ترکیب [فيه] من برزخین مختلفین، و اما أن یکون مزدوجاً... و کل فard فاما أن یکون حاجزاً و هو الذي يمنع النور بالککبة و اما لطیفاً و هو الذي لا یمنعه<sup>۲</sup> اصلاً، [و] اما مقتصد<sup>۳</sup> و هو الذي یمنعه منعاً غیر تام و له فی [المنع] مراتب<sup>۴</sup>.

می فرماید که جسم بسیط است یا مرکب، بسیط آن است که مرکب نباشد از اجسام مختلفه الطباع؛ [و] مرکب<sup>۵</sup> مانند موالید ثلاثه و کاینات جو و امثال آن. و بسیط منقسم می شود به لطیف و حاجز و مقتصد. حاجز آن است که مانع نور شود بالککبة، یعنی حائل شود میان مدرک و مدرک، مانند ارض. [و] لطیف آن است که مانع نشود اصلاً، مثل هوای صافی شفاف. و مقتصد آن است که منع نکند منع غیر تام، و درین مقتصد مراتب بسیار است و هریک از مقتصدها به قدر غلبه اجزای ارضیه منع می کند، مانند آب که هر چند از کدورت ارضیه صاف باشد لطافت در وی بیشتر است، و هر چند که به کدورت ارضیه بکثر باشد حاجزیت در وی بیشتر باشد<sup>۶</sup>. [و]

[قوله]: والافلاک حاجزها مستنیر و غیره لطیف<sup>۷</sup>.

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۱ الی ۴.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۶.

۳. یمنعها (ن).

۴. منا (ن).

۵. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۷ الی ۱۱.

۶. مرکب باشد (ن).

۷. انبساط از شیرازی، ص ۴۱۸، س ۷ الی ۱۱.

۸. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۱۲.

یعنی از اجرام فلکی آنچه مانع اجرام دیگر بوده باشد نورانی است، مانند شمس و قمر و کواکب که مانع ادراک انوار مافوق می‌شود. و غیر از آن اجرام نورانی شفاف و لطیف است و در اجرام فلکی اقتضاء نیست.

[قوله]: «وهی برازخ قاهرة لا تفسد ولا تیطل لمّا یبنا» [لکه] من دوام الحركات لموضوء

عائنها.

یعنی افلاک برازخ قاهره موثره است در اجرام عنصریه، و لهذا افلاک را آبا و عناصر بسیط را امهات و مرکبات را موالید گفته‌اند. و چون سابقاً بذکور شده است که حرکات افلاک سرمدی است و حرکت عرض است و بدون محل موجود نمی‌تواند بود، پس اجرام افلاک نیز سرمدی است.

[قوله]: «والبرازخ القابس هو ما تحتها».

یعنی [[عناصر وما يتولد منها]]<sup>۱</sup> و وجه تسمیه افلاک به قاهر، و عناصر به قابس این است که افلاک غالب است بر جمیع اجسام زیرا که مؤثر است، و عناصر اخذ می‌کند تاثر را از افلاک، و لهذا آن را امهات گفته شده است، چنانچه بذکور شد. و اقتباس عبارت از اخذ کردن اثر است از غیر.

[قوله]: «ولم يخرج الفارد والقابس عن الاقسام الثلاثة لانه»<sup>۲</sup> اما ان يكون قابساً حاجزاً كالارض، أو مقتصداً كالماء أو لطيفاً كالهواء».

غرض از ذکر این کلمات بیان مذهب حکمای اشراق است که عناصر بسیطه نزد ایشان منحصر است در آب و خاک و هوا. و می‌گویند که آتش هوای سوزنده است و طبیعت اوجار رطب است، نه حار یا بس، چنانچه بعد از این به تفصیل معلوم خواهد شد.

[قوله]: «ولیس بیننا و بین البرازخ [العلویة] حاجز ولا مقتصد، و الا حجب عن الانوار العالیة، [فلیس] الا القضاء. وما تری من السحب و غیرها فائما هی من أبخرة و هی مقتصدة اقتصداً ما»<sup>۳</sup>.

براد از قضا هوای لطیف است و آنچه در این قضا حاجز می‌نماید از ابر و ضباب و امثال آن حاصل شده است از أبخره‌ای که از اشعه کواکب پیدا می‌شود. و این حواجز که در قضا

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۲ و ۱۳.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۳.

۳. شیرازی، ص ۴۱۸، س ۱۹، الی ص ۴۱۹، س ۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۴: الثلاثة انا.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۴ و ۱۵: كالفضاء (ن).

۶. من (ن).

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۵، الی ص ۱۸۸، س ۲.



دیده می‌شود<sup>۱</sup> مقتصد است، اقتصاداً ما و [[مختلف است در اقتصاد به حسب کثرت و قلت ابخره و صفا و کدورت آن]]<sup>۲</sup>.

[قوله]: والهاء طبعه الاقتصاد إلا أن يمازجه شيء [آخر] یکذره<sup>۳</sup>.

و غرض از ذکر این عبارت این است که از کدورت اکثر میاه گمان برده نشود که ماه حاجز است بلکه بالطبع مقتصد است ولیکن به سبب کثرت اجزای ارضیه مکذّر می‌شود و حاجز<sup>۴</sup> می‌نماید.

[قوله]: وكل مركب نحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه. [و] المركبات القابسيّة<sup>۵</sup>.

چون از بیان حکم بسایط در حاجزیت و مقتصدیت و لطافت فارغ شد خواست که بیان بکند حکم مرکبات را در لطافت و اقتصاد و حاجزیت؛ پس گفت که مرکب منسوب است به جزء غالب، زیرا که وجود معتدل حقیقی محال است، چنانچه در کتب مبسوطه مبین شده است. و بلور که روشن‌ترین مرکبات است مقتصد نیست به سبب غلبه جزء مائی در وی به حسب کمیت، و چون جزء ارضی در وی به حسب کیفیت است بنا بر آن به مکان ارض منجذب شده است والا جزء طبیعی مرکب جزء غالب است.

[قوله]: وقال جماعة أن أصول القوايس أربعة: بارد يابس هو الارض، و بارد رطب هو الماء، حار رطب هو الهواء، و حار يابس هو النار<sup>۶</sup>.

[[حکمای مشائین گفته‌اند که عناصر بسیط چهار است: خاک و آب و هوا و آتش، زیرا که جسم عنصری خالی نیست از کیفیت فعلی و کیفیت انفعالی. اما کیفیتین فعلیین حرارت و برودت است، و اما کیفیتین انفعالیین رطوبت و یبوست [است] و گفته‌اند که حرارت کیفیت است که موجب حرکت شیء است از وسط، و از شان این کیفیت تحلیل و تفریق است. و برودت کیفیت است که موجب حرکت شیء است به وسط، و از شان او تسکین و تعقید است. و حرکت از وسط و به وسط، بدان سبب در برودت کیفیت مذکور شده است که به تجربه ثابت شده است که جسم ذی حرارت بایل است از مرکز به محیط، و جسم ذی برودت مایل است به مرکز. و رطوبت کیفیت است که جسم متکف به آن کیفیت، قبول و ترک می‌کند تشکل را به سهولت. و یبوست کیفیت است که موجب قبول و ترک تشکل است به صعوبت. پس جسم بسیط عنصری که متکف به کیفیت برودت و یبوست است ارض است. و آنکه متکف

۱. باشد (ن).

۲. شیرازی، ص ۴۱۹، ص ۱۰ و ۱۱.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۸، ص ۳.

۴. حاجز است (ن).

۵. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۸، ص ۳ و ۴.

۶. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۸، ص ۷ و ۶.

به کیفیت برودت و رطوبت [است] آب است. و آن که در وی حرارت و رطوبت است هواس<sup>۱</sup>.  
و آنکه در وی حرارت و بیبوست است آتش است. و به این دلیل اصول قوایس چهار باشد]]<sup>۲</sup>.  
[قوله]: و ضابط الرطوبة عندهم قبول التشكل و تركه [والانفصال] بسهولة، و ضابط  
الببوسة قبول هذه تركه بصعوبة<sup>۳</sup>؛  
چنان [که] مذکور شد.

[قوله]: والحق باین هذا<sup>۴</sup>.

یعنی حق این است که آتش عنصر ممتاز از هوا نیست به صورت مقومه، بلکه ممتاز است  
از هوای بر بادی<sup>۵</sup> حرارت و آتش حار رطب است، نه حار یابس.

[قوله]: فان النار اما أن يأخذوها كما عند العامة... و اما أن يأخذوها على اصطلاح  
آخر. فان كانت<sup>۶</sup> حجتهم في اثباتها عند الفلك هو «أن التي عندنا قاصدة للملأ فهو ضعيف»  
لأن هذه النار تنقلب هواء في الحال، و برزخها لا يبقى عند شدة تلطفه مستعداً لظهور التور فيه،  
فينقطع عنه سلطنة الحرارة أيضاً و بقي هواء، [[الأ أنه يكون حاراً]]...<sup>۷</sup> ولو كانت باقية ناراً  
أو على الحرارة التي كانت فيها، لاحت رت ما تأبيلها على خط مستقيم، وليس كذا<sup>۸</sup>.

بیان این کلام این است که آتش هوای سوزنده است و حار رطب است نه حار یابس،  
زیرا که مراد از آتش چیزی است که عوام آن را آتش می گویند.<sup>۹</sup> و نور داخل مفهوم آتش  
است به نزد ایشان، و لهذا شعله ها و سرخی را که در آتش می نماید بر آتش می گویند؛ یا مراد  
از آتش جسم سوزنده است که نور داخل مفهوم او نباشد. و قوله «و اما أن يأخذوها على  
اصطلاح آخر» اشاره به این معنی [است] و به عقیده این جماعت سموم نیز آتش است با آنکه  
نور ندارد. و بر هر دو تقدیر اگر حجت شائین از برای اثبات این مطلوب که آتش ملتبصی  
به عنصر فلك قمر است این است که ما می بینیم که آتش که به نزد ماست مایل است به بالا،  
این دلیل ضعیف است زیرا که آتش فی الحال منقلب می شود به هوا و شدت حرارت از منقطع  
می شود، چنانچه نور منقطع می شود. و اگر حرارت او به همان صرامت می بود سقف خانه  
می سوخت، و التالی باطل فال مقدم مثله. و سبب صعود او حرارت فی الجملة است که در او باقی  
می ماند زیرا که حرارت موجب تلطف جسم است و تلطف موجب صعود، پس علت صعود

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۰، س ۳ الی ۱۵.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۸، س ۷ الی ۹: هذه بصعوبة.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۸، س ۹.

۴. بر بادی (ن).

۵. کان (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۲۱، س ۷.

۷. حکم. کربن ۲، ص ۱۸۸، س ۹، الی ص ۱۸۹، س ۲.

۸. می گویند که (ن).

تَلَطَّفَ است نه نارِیت.

[قوله]: و إن استدلكوا بحركة الفلك أنها [تسخن] ما يجاور الفلك فيكون [هواء] متسخناً، فلا يلزم أن يكون ناراً.<sup>۱</sup>

یعنی اگر استدلال می کنند بر وجود نار به این که حرکت فلك موجب تسخین است، پس باید که جسم ملصق او شدید الحرارة باشد، و وجود نار به این [است] که حرکت ثابت می شود. این استدلال صحیح نیست زیرا که از حرکت فلك لازم نمی آید که آن جسم ملصق او حار بایس باشد؛ بلکه لازم آید که شدید الحرارة باشد از اجسام دیگر.

[قوله]: و إن استدلكوا باحراق الدخان عند الوصول إلى قریب من الفلك فيحصل منه ذوات الاذئاب والشهب فهذا خطأ لأن الحرق ليس من خاصية النار، فإن الجديدة العاصية تحرق والهواء الحار شديد الحرق.<sup>۲</sup>

یعنی اگر استدلال می کنند به سوختن ادخنة که بالا می رود بر وجود آتش که ذوات الاذئاب و شهاب<sup>۳</sup> نجوم از آن پیدا می شود. این استدلال نیز خطا است زیرا که از این آنچه ثابت می شود این است که ملصق فلك جسم حار است که ادخنة را می سوزد و از این لازم نمی آید که آن جسم حار بایس باشد و حقیقت هوا بوده باشد، چه هوای گرم و آهن گرم نیز سوزنده است. و از این مقدمات که مذکور شد معلوم شد که جسم حار ملصق فلك هوای سوزنده است نه نار که آن را مشائین حار بایس می دانند.

[قوله]: والاستدلال بما نرى في المصباح من شبه ثقبه في صنوبرتها، [[ليس بشيء]]<sup>۴</sup> فان النارية كلما كانت أقوى فهي أقدر على الاحالة<sup>۵</sup> على الهواء بالتلطيف، فان ضعيف عن الاحالة فيقوى الدخان، فما قرب من القنبلة ونحوها تلتطف، فصار هواء لقوة النار وبقيت معه حرارة.<sup>۶</sup>

مراد از «شبه ثقبه» در مصباح حر است که در تحت شعله و نور می نماید و آن شفاف است و مراد از «صنوبرة» نار خالص است، یعنی بعضی از مشائین گفته اند که آنچه در مصباح شبه ثقبه [است] نار خالص است، زیرا که شفاف و محرق است، پس ثابت شد وجود نار خالص،

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۸۹، س ۲ الی ۴.

۲. فهو (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۸۹، س ۴ الی ۶.

۴. توانی (ن).

۵. من (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۲۱، س ۱۶.

۷. الاحالة (ن).

۸. النارية (ن).

۹. حک. کرین ۲، ص ۱۸۹، س ۶ الی ۱۰.

و این استدلال باطل است زیرا که می تواند بود که چیزی که در ثقبه می نماید هوا بوده باشد نه نار و احتراق و شفافیت در هوا نیز می باشد. و قوله «فإن النار» الخ، بیان این است که چیزی که در ثقبه است هوای محرق است نه نار، زیرا که ناریت — یعنی حرارت — هرچند قوی تر می باشد هوای کثیر را تلطیف می کند و لطافت مناسب نور است پس نور و شعله کثیره فایض می شود از رُب نوع بر وی، هرچند ضعیف باشد تلطیف کثیر کمتر می کند. پس دخان بیشتر می شود؛ و لهذا دخان در حطب رطب بیشتر می باشد، و در حطب یابس کمتر، زیرا که حرارت در جسم رطب قلیل الاثر و در جسم یابس کثیر التأثير می باشد، و هوایی که قریب است از فنیله و اصول شعله ها به نسبت کثرت حرارت لطیف می شود<sup>۱</sup> قابل نور عرضی می گردد، و چون لطافت مانع نفوذ نور بصر نمی شود بنابراین نور در وی نفوذ می کند. و سبب احتراق جسم تلاقی کثرت حرارت است که در آن هوا موجود است، پس باطل شد استدلال ثقبه مصباح بر وجود نار.

[قوله]: ثُمَّ أَنَّ هَؤُلَاءِ اعْتَرَفُوا بِأَنَّ الْيَابِسَ هَوَائِيٌّ لَمْ يَقْبَلِ التَّشَكُّلَ وَتَرَكَهُ بِسَهُولَةٍ وَلَيْسَ سَاعِدًا لِفَنِيْلَةٍ كَذَا بَلْ يَقْبَلُ بِسَهُولَةٍ، وَكَذَا مَا يَقْرُبُ مِنَ الْفَلَكَ، فَلَا يَفَارِقُ الْهَوَاءَ إِلَّا فِي حَرَارَةٍ مُخْتَلِفَةٍ [فِي] الشَّدَّةِ وَالنَّعْصِ، فَهُوَ هَوَاءٌ حَارٌّ.<sup>۲</sup>

یعنی آن جسم حار که قریب به فلک است [از] آن جسم که متصل [به] فنیله است ممتاز نیست از هوا به حسب حقیقت بلکه امتیاز او به حسب شدت و ضعف حرارت است. قال.. الشَّارِحُ: [[فإن فسرت<sup>۳</sup> الميوسه بعسر<sup>۴</sup> الالتصاق بالغير... فلا شك أن النار يابسة بهذا المعنى، لكن الهواء أيضاً كذلك. وإذا كان كل ما يلزم النار يلزم للهواء<sup>۵</sup> وجب أن يجعلاً عنصراً واحداً مختلفاً حرارته بالشدة والضعف]]<sup>۶</sup> ثم كلامه رحمه الله.

[قوله]: وبما يُقال «أن النار يابسة لتجفيفها الأشياء» ليس بحسن، فإن التجفيف... إنما هو للتلطيف [والتصعيد] لا بأن تكون [هي] يابسة.<sup>۷</sup>

مثنائین گفته اند که آتش مجفف اشياء است و هرچه مجفف است يابس است، پس آتش يابس است. و کبری ممنوع است زیرا که می تواند بود که موجب تجفيف تلطیف باشد و موجب تلطیف حرارت؛ پس تجفيف حرارت باشد نه پیوست.

۱. می شود منع (ن).

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۸۹، س ۱۱، الی ص ۱۹۰، س ۱.

۳. قلت (ن).

۴. نفس (ن).

۵. النوار (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۶۶، س ۶ الی ۹.

۷. حک. کربن ۲، ص ۱۹۰، س ۱ الی ۳.

[قوله]: فالأصول ثلاثةٌ حاجزٌ ومقتصدٌ ولطيفٌ.<sup>۱</sup>

یعنی چون ثابت شد که آتش عنصر علیحده نیست بلکه طبقه‌ای از هوا است که سوزنده است، مانند زمهریر که طبقه هواست و زعامه پرودت، پس ثابت شد که اصول عناصر سه است: حاجز و مقتصد و لطیف.

[قوله]: و اعلم أن اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فإنه بعد اللطف قد تقل فيه [[الحرارة]]<sup>۲</sup>، فمن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء محسوسة.<sup>۳</sup>

این عبارت به جهت دفع اعتراضی مذکور شده است که وارد می‌شود درین مقام؛ و آن این است که اگر موجب لطیف حرارت باشد لازم می‌آید که حرارت زیاده شود به ازدیاد لطف، و هر چند جسم لطیف‌تر باشد عازتر بود [و] لطیف‌اشد سخونت بوده باشد از کثیف، و این باطل است؛ زیرا که بعضی از اجسام کثیفه‌اشد سخونت است از اجسام لطیفه، مانند آب گرم و آهن گرم که اشد سخونت است از هوا [ی] کره زمهریر که طبقه‌ای از هواست، و او با وجود آنکه لطیف است از این طبقه هوا که متصل ارض است، سردتر است از این، و جواب [این است] که ازین عبارت<sup>۴</sup> که حرارت موجب تلطیف است لازم نمی‌آید که کمال حرارت شرط لطافت بوده باشد، تا این اعتراض کرده شود که هر چند لطافت بیشتر باشد حرارت نیز بیشتر بود؛ زیرا که بعضی از این لطیف ازین قبیل است که حرارت در وی به غایت قلیل است، چنانچه مشاهده می‌شود که بعضی از میاه اشد سخونت است از بعضی هوا، و [[لهذا هوای قریب به ارض احرّ است از هوای زمهریرت مثلاً، به سبب انعکاس<sup>۵</sup> اشعه کواکب، و هوای زمهریرت ابرد است از جمیع طبقات هوا به سبب اختلاط با بخره بارده و بعد از مسخن که حرکت فلک و انعکاس<sup>۶</sup> اشعه است]].<sup>۷</sup>

[قوله]: وإن سُمي ما اشتد من الهواء حرارته ناراً فذلك مسلمٌ جوازُه، فيكون اللطيف متشماً الى قسمين باعتبار شدة كیفیة واحدة وضعفها.<sup>۸</sup>

ظاهراًست و احتیاج [به] بیان ندارد.

[قوله]: و قول القائل «لو كانت النار حارة رطبة لكانت هوا» فما طلبت موضعاً أعلى بل وقفت عنده» كلامٌ غير مستقيم. فإنَّ للخصم أن يقول «أنَّ الهواء» كلما اشتدت حرارته اشتد

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۰، س ۵ و ۴.

۲. شیرازی، ص ۴۲۳، س ۲.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۰، س ۷ و ۶.

۴. عبارت تا (ن).

۵. انعکاس (ن).

۶. انعکاس (ن).

۷. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۳، س ۴ الی ۷.

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۹۰، س ۸ الی ۱۰.

ارتقاؤه لا لأن له حيثة حقيقة أخرى . « وما عند الفلك يقول [الخصم] أنه يشعّن بحركة الفلك.<sup>۱</sup>

شیخ ابوعلی سینا در مصنف<sup>۲</sup> خود گفته است که اگر آتش حار رطب بوده باشد، و ظاهر حقیقت او مغایر حقیقت هوا نباشد، پس جزء او جزء هوا بوده باشد، و ظاهر است که جزء آتش فوق جزء هوا است، پس در دم شد که حقیقت آتش غیر حقیقت هواست، و مصنف می‌فرماید که این کلام مستقیم نیست زیرا که گنجایش دارد که گفته شود که موجب ارتقاء<sup>۳</sup> او لطافت اوست، و موجب لطافت کثرت حرارت است، پس ارتقاء او نه از آن جهت است که او را حقیقت دیگر است غیر حقیقت هوا؛ بلکه از آن جهت است که او را لطافت دیگر حاصل شده است، و آنچه تریب به فلك است هوای فلك مسخن است به حرکت فلك، نه عنصر دیگر است.

[قوله]: والهواء ينقلب ماء كما ترى [مما يركب] الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات، ولا يتصور أن تكون للرشح<sup>۴</sup>، فتعين أن تكون هواء صار بشدة البرد ماء.<sup>۵</sup>

چون فارغ شد از اثبات حقیقت و تعداد عناصر، اراده کرد [به] بیان انقلاب بعضی را به بعضی که آن را کون و فساد می‌گویند؛ والا به تغییر صورت جوهری است به مذهب مشائیین که قائل به وجود صورت نوعی<sup>۶</sup> اند؛ بیشتر کیفیت واقع می‌شود به مذهب اشراقیان که به صورت جوهری قائل نیستند، چنانچه در «مقالة شوم» از «قسم اول» این کتاب مذکور شده است<sup>۷</sup> و مراد از «طاسات مکبوبة بر جمد» طاسی است که بر ژاله و برف می‌پوشند و بر ظاهر طاس قطرات ظاهر می‌شود؛ و این قطرات از ترشح ژاله و برف نیست از داخل به ظاهر طاس، زیرا که اگر ترشح ممکن باشد از آب گرم ترشح اولی باشد، به سبب لطافت و سرعت خروج او، والوجود بکذب. پس ثابت [شد] که قطرات همان هوای متصل ظاهر طاس است که از جهت شدت برد منقلب به آب شده است. و ایضا منقول است که در بعضی از کوهستانها مشاهده شده است که بعضی اوقات بدون وجود ابر باران باریده است، زیرا که بر هوای آن موضع برودت غالب شده است و آن هوا منقلب شده است به آب.

[قوله]: والماء صيرورته هواء تُشاهد من [تحلل] الابخرة<sup>۸</sup> [[المرتفعة من الاجسام الرطبة كالماء والطین]]<sup>۹</sup>.

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۰، ص ۱۱، الی ص ۱۹۱، ص ۱.

۲. ارتفاع (ن).

۳. نری علی (ن).

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۱، ص ۱۳، الی ص ۱۹۲، ص ۲.

۵. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۸۰، ص ۱۶، الی ص ۸۴، ص ۹.

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۹۲، ص ۶.

۷. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۶، ص ۷.

به تأثیر آتش و النار مانند بخارهای مرتفعه از آب یا شیر جوشانیده که آب منقلب به هوا می‌شود، لهذا در اجزای آن جسم رطب که آب یا شیر و امثال آن باشد بعد از مدت مدید تقلیل ظاهر می‌شود.

[قوله]: «وانقلاب الماء أرضاً يری من استحجار المياه في الجبال»<sup>۱</sup>.

چنانچه در مزارع که قریب به بر است آب سنگ می‌شود.

[قوله]: «وانقلاب الهواء ناراً ذات نوریة یری فی [القدح و] الثفاحات»<sup>۲</sup>.

مانند کوره حدادین که هوای آن منقلب به آتش می‌شود، و اگر جسم ذی دهئیت در آن انداخته شود البته نور و شعله ظاهر می‌شود، چنانچه به تجربه ثابت شده است.

[قوله]: «و اذا صح انقلاب احد العنصرین الى الآخر [يجب انقلاب الآخر] اليه، والا

كان فی الادوار الغیر المتناهية لم یبق شیء من ذلك»<sup>۳</sup>.

یعنی اگر انقلاب عنصرین مذکورین از طرفین نبوده باشد نظام عالم ترکیب باطل می‌شود، زیرا که ادوار غیرمتناهی و مقدار عالم عناصر متناهی است. و نار را به اعتبار نوریت این جا به عنصر علیحده تعبیر کرده است و الا حقیقت نار و هوا هر دو حار رطب است، چنانچه مذکور شد. پس هوایی که استعداد قبول نور عرضی حاصل کرده است آن را نار گفته است، و لا مشاحه فی الاصطلاحات. و اما انقلاب ارضی به آب مانند بعضی احجار است که به حیل اکبری آب می‌شود. اما انقلاب نار به هوا مثل شعله‌های آتش است که هوا می‌گردد. مصنف قدس سره، در «تلویحات» فرموده است: «وانقلاب الماء أرضاً یری فی بعض المواضع میاه تتقاطر فتحجر والعجب أنها إن أخذت قبل الوصول الى الارض لم یتحجر، فهي بخاصیة فی تلك الارض اذ فیها قوة معدنية شديدة التأثير فی الحجر وربما یكون باطنه یتظهر بالزلازل و إن صح انقلاب بعض الناس حجراً كما یری فی بلادنا اشخاصاً و صوراً مشاکلة للانسان... و علی قرب من قربتنا سهرورد اشباح علی هیئات رجال و نساء و بهائم و اطفال و ائاث بیوت یکاد یغلب علی الطین، آنها [کانت] قوالب انسیة و ما یشبیه بها فهي لمثل هذه القوة [التي] قد یتظهر علی قوم قد غضب الله علیهم»<sup>۴</sup> هذا کلامه، قدس سره. و از این کلمات ظاهر شد که چنانچه کون و فساد در بسائط عنصری واقع می‌شود در مرکبات نیز به اقتضای اوضاع افلاک به وقوع می‌آید، كما نقل عن قرب سهرورد.

[قوله]: «فنسبة الحامل الیهما سواء»<sup>۵</sup>.

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۲، س ۷ و ۸.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۹۲، س ۸ و ۹.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۲، س ۹ الی ۱۱.

۴. سهروردی، تلویحات، الفن الثاني، نسخة خطی، برلین، برگ ۵۵ و س ۳ الی ۱۱.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۹۲، س ۱۲.

و چون انقلاب بعضی عناصر به بعضی ثابت شد، پس معلوم شد که یک ماده مشترک است در جمیع عناصر؛ چه از قوه به فعل آمدن بدون ماده ممکن نیست، و نسبت آن ماده به کیفیت مخلعه و کیفیت طبع مساوی است؛ و آن ماده را مشائین جوهر بسیط می‌دانند، و هیولی می‌نامند و اشراقیان جسم مطلق و مقدار می‌گویند و حامل می‌خوانند. و چون نسبت آن بذاته به کیفیت مساوی است، پس علت خلق یک کیفیت و لیس کیفیت دیگر غیر آن ماده خواهد بود، البته.

[قوله]: «والتأثر ذات النور شریفة لنوریتها».

زیرا که نسبت نوریت مشایه عالم اعلی است، و لهذا مشائین که او را عنصر علیحه می‌دانند اسطقتس اسطقتسات گفته‌اند؛ یعنی اصل اصول.

[قوله]: «و هی الکی اتفقت الفریس علی أنها طلسم» «اردیبهشت» و هو نور قاهر فیاض

لها.<sup>۱</sup>

اگرچه از ظاهر این عبارت مصنف این چنین معلوم می‌شود که آتش عنصر علیحه بوده باشد، زیرا که سابقاً مذکور شده است که عناصر اربعه را ارباب انواع است از عقول؛ و اگر رب نوع هوا بعینه رب نوع آتش در این مقام باشد، بعد از ذکر آتش بیان رب نوع هوا معقول نیست؛ ولیکن مراد از آتش در این مقام نور عرضی [است] که فایض می‌شود بر جسم؛ و آن جسم که قابل آن نور است تا استعداد قبول آن نور در وی بوده باشد، رب نوع او «اردیبهشت» است؛ و چون آن استعداد باطل می‌شود آنرا، اردیبهشت نیز از وی مرتفع می‌شود، پس اردیبهشت رب نوع آن نور است که بر جسم قابل آن نور از اردیبهشت فایض می‌شود. و از این بیان ظاهر شد که از کلام مصنف لازم نمی‌آید که حقیقت آن جسم قابل نور که آن را مجازاً آتش می‌گویند غیر حقیقت هوا بوده باشد.

[قوله]: «فهذه الاشياء يتقلب بعضها الى بعض، فلها هیولی مشترکة»<sup>۲</sup> [[لابسطة]].<sup>۳</sup>

یعنی چون ثابت شد انقلاب عناصر به بعضی، پس معلوم شد که یک ماده شامل جمیع عناصر است که او قابل کیفیات اربعه است؛ زیرا که ابطال و انعدام جسم بسیط عنصری محال است، چنانچه سابقاً در «فصل اول» از «مقاله سیوم» مذکور شده است.<sup>۴</sup> و خروج از قوه به فعل بدون وجود ماده مشترک ممکن نیست، بالضرورة. و آن ماده را مشائین جوهر بسیط می‌گویند

۱. حکم، کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۱.

۲. حکم، کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۱ و ۲.

۳. بعثها (ن).

۴. حکم، کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۲ و ۳.

۵. شیرازی، ص ۴۹۸، س ۱.

۶. ر. ک. حکم، کرین ۲، المقالة الثالثة: الفصل الثالث: «حکومة» سیوم، ص ۷۴.



و اشراقیان برزخ می نامند، چنانچه می فرماید:

[قوله]: والهيولي هو البرزخ: نقول له في نفسه برزخاً وبالقياس الى الهيئات «حاصل»

و «معنای» [و] بالقياس الى المجموع... هذا على اصطلاحنا نحن.<sup>۱</sup>

در «مقاله سیوم» از «قسم اول» کتاب ابطال کرده است مذهب مشائین را<sup>۲</sup> و گفته است که هیولی ماده است که او را جسم مطلق می گویند می نفسه، بدون اعتبار امر دیگر؛ و «حاصل» می گویند به اعتبار عرض که عبارت از مقدار است؛ و «معنای» می نامند به اعتبار مجموع جسم و عرض. و تأکید به لفظ «نحن» بدان سبب واقع شده است که آنچه در هیولی مذکور شد به اصطلاح حکمای اشراق است نه حکمای دیگر.

[قوله]: وهيولي الافلاك غير مشتركة، اي هيئات برازخها الثابتة لا تفارقتها ومجموعها

لا يتبدل.<sup>۳</sup>

یعنی چون تغییر در مقدار بر مستح است و افلاک قابل کون و فساد نیست، پس هیولی افلاک مشترک نیست، بلکه هر کدام از افلاک را هیولی علیحده است.

[قوله]:

### فصل<sup>۴</sup>

در این فصل بیان می کند که انتهای جمیع حرکات به انوار جوهری یا عرضی [است].

[قوله]: ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول<sup>۵</sup>... إنا نور مجرد مدبر كما

للبرازخ العلوية والانسان وغيره، وإما الشعاع الموجب للحرارة... كما يشاهد من الابخرة والادخنة.<sup>۶</sup>

مراد از «غیره» حیوانات دیگر غیر از انسان [است] که به مذهب مصنف مدبر جمیع ابدان حیوانات انوار مدبره اسفهدیه است. [و] مراد از «شعاع» نور عرضی است. و «ابخره» آن است که از جسم رطب مرتفع شود. و «ادخنه» آن است که از جسم یابس مرتفع شود. و ارتقاع جمیع ابخره و ادخنه به تسخین است، و تسخین به سبب وصول شعاع شمس به ارض؛ و ابخره و ادخنه موجب حصول کائنات جو است.

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، ص ۳ الی ۵.

۲. د. ک. حک. کرین ۲، ص ۷۴.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، ص ۵ و ۶.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، ص ۸.

۵. الاول النور (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، ص ۱۱ الی ۱۳.

[قوله]: و اعلم أن حركة الحجر إلى أسفل ليست بمجرد طبعه، اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك بل تثبت على القس، والقاسر إنما أن ينتهي إلى نور «مجرد مدبر»، أو أسماً معكلاً بحرارة توجبه.<sup>١</sup>

جواب سؤال مقدّر است، و سؤال این است که جمیع حرکات اگر از نور بوده باشد (و ظاهر است حرکت حجر که از فوق به تحت می آید) نیز باید که از نور مجرد یا شعاع بوده باشد. و ظاهر است که این حرکت طبیعی است، و در حرکات طبیعی بدون طبیعت شیء اسر دیگر را دخلی نیست. جواب این است که حرکت حجر که از فوق به تحت می آید نیز از انوار است، زیرا که انتقال جسم از حیز طبیعی بدون قاسر<sup>٢</sup> ممکن نیست. و قاسر یا انسان است که سنگ را به جانب بالا انداخته یا چیزی است که معکّل است به حرارت که موجب او است، زیرا که حرکت بدون حرارت ممکن نیست. و چون حرارت بدون نور حاصل نمی شود پس علت حرکت حجر از حیز طبیعی بدون نور مستمع است، البته.

[قوله]: و نزول الامطار أيضاً لهذا<sup>٣</sup>.

[یعنی سبب نزول باران و برف و ژاله [و] امثال آن نیز از نور عرضی است، زیرا که سبب وجود جمیع کائنات جو ابخره و ادخنه است، و سبب وجود ابخره و ادخنه شعاع نیر اعظم است].<sup>٤</sup>

[قوله]: فإن ما يتلطف من الأشياء اليابسة عندنا و يتصاعد هو الدخان، و ما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار، و سبب ذلك الحرارة، فيرجع [[كلها]]<sup>٥</sup> إلى النور أو [إلى] حركة معكّلة بنور مجرد أو عارض.<sup>٦</sup>

قوله «إلى النور» اشاره به حرکت آزادانه است. و قوله «به نور مجرد» اشاره به حرکت حجر است لیقل. و قوله «عارض» اشاره به حرکت مطر و ثلج و امثال آن است. و اقول ولما كانت علة وجود الانوار العرضية، أيضاً جوهرية، لما مرّ في «المقالة الاولى» من هذا القسم أن المعطى للانوار العارضة جواهر عقلية مجردة. فثبت أن علة جميع الحركات انوار جوهرية مجردة. و هذا هو الحق المطابق لما انكشف لارباب القلوب و اصحاب المشاهدات.

[قوله]: ثم اذا غلب البرد على البخار فينحدر ماء. وليس انحداره الا بناء على تحريك

١. حک. کربن ٢، ص ١٩٤، س ١ الی ٣.

٢. فاسر (ن).

٣. حک. کربن ٢، ص ١٩٤، س ٣ و ٤.

٤. انبیا از شیرازی، ص ٤٢٨، س ١٨، الی ص ٤٢٩، س ٢.

٥. شیرازی، ص ٤٢٩، س ٥.

٦. حک. کربن ٢، ص ١٩٤، س ٤ الی ٦.

حرارة علی ثا يشاهد فی الحمّات من صعود قطرات<sup>۱</sup> به سبب وجود باران این است که بخار متصاعد که به طبقه زمهریریت می رسد از غایت برودت آن منجمد و متکاثف می شود، و تکاثف موجب ثقل است، و چون در اصل اجزای بخار بطویت بوده است بنا بر آن متقاطر می شود، و چون موجب وصول بخار به طبقه زمهریریت حرارت است، و موجب تکاثف وصول به طبقه زمهریریت، و غلبه برودت موجب نزول ثقل است که از تکاثف لازم آمده است پس موجب نزول در حقیقت حرارت است، چنانچه در جمادات مشاهده می شود که به سبب کثرت حرارت ایخره متصاعد می شود، و چون هوای سبب جمام یارد است بنا بر آن بعد از وصول بخار به آن متقاطر می شود، و مراد از صعود قطرات صعود ایخره است و به اعتبار بایقول قطرات گفته است، مجازاً.

[قوله] ۱: وما يتكاثف على الجوى من الابخرة يصير سحاباً و ينحس في الدخان... و تقلل... یسمى الرعد.<sup>۲</sup>

ایخره غلیظه که جمع می شود و متکاثف شده این غلیظ می گردد، [و] چون دخان متصاعد به آن می رسد منحس می شود و متکاثف شده در آن ایخره قوت تمام اجزای ابر را خرق می کند تا صعود نموده به طبقه ناریه برسد. [بنا بر آن اجزاء بر حرکت عطف می کند و این دخان متقلقل می شود و از آن حرکت عطف و تقلقل دخان تمزیق عطف حاصل می شود] [و] از آن تمزیق صوت عظیم حادث می شود و آن صوت رعد است، و نور سریع الزوال که قبل از شنیدن این صوت دیده می شود برق است، و آن به سبب اشتعال آن دخان است بعد از وصول به کره ناره، از جهت دهشت که در آن دخان بوده است، و وجه شنیدن صوت رعد بعد از دیدن برق این است که صوت را حرکت هوا و وصول آن به صماخ ضروری است و حرکت دفعه ممکن نیست، بلکه زمان متناهی باید، به خلاف اشتعال دخان که دفعه<sup>۳</sup> است، و لهذا حرکت دق<sup>۴</sup> قصار دیده می شود قبل از سماع صوت دق<sup>۵</sup>.

[قوله]: وقد ابتی علی الحرارة.

یعنی و چون وجود رعد مبتنی بر حرارت و وجود حرارت مبتنی بر شعاع است، پس وجود رعد مبتنی بر شعاع است، و چون وجود حرارت شعاع مبتنی بر نور عرضی، و وجود نور عرضی مبتنی بر نور جوهری است که علت فاعلیه او است، پس وجود رعد مبتنی بر نور جوهری است،

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۹۴، ص ۶ الی ۸.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۱۹۴، ص ۸ الی ۱۰.

۳. دفعی (ن).

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۹، ص ۱۲ الی ۱۶.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۱۹۴، ص ۱۰.

ولهذا حق، جل جلاله در قرآن مجید فرموده: «وَسَبِّحْ الرَّعْدَ بِحَمْدِهِ»<sup>۱</sup> چه مراد از رعد نور قاهر است که عکث فاعلیه نور عرضی است — که موجب وجود رعد است — و وجه تخصیص تسبیح به رعد این است که چون عوام بخلاق به غیر از تسبیح لسانی چیز دیگر نمی دانند و از کائنات و حوادث دیگر که در جو پیدا می شود صوت ظاهر نمی شود، بنابراین فرموده است که رعد تسبیح می کند، یعنی رعد و امثال او از کائنات جو، زیرا که عکث فاعلیه جمیع حوادث انوار قاهره عقلیه است که شارع، علیه السلام، از آن انوار به لفظ سلاک که تعبیر فرموده است.

[قوله]: وقد ينفضل الدخان ناراً، [[کمانع... فیشتعل]]<sup>۲</sup> وکان منه الصواعق و غیرها.<sup>۳</sup>

[[یعنی بعضی اوقات از دخان ذی دهنیه کثیف متصاعد که از سحاب نزول می کند به ارض، به سبب منع نمودن امر مانع از تصاعد و وجود ثقل در ماده آن دخان، حاصل می شود صواعق و شهب و ذوات الاذنب و امثال آن، زیرا که اگر آن دخان به غایت کثیف بوده باشد و در کره ناریه، سوخته، به ارض می رسد آن را صاعقه می گویند. و صاعقه دو قسم است: یکی آن که در غایت احتراق بوده باشد، حتی که به هر کدام از مرکبات که برسد او را بسوزد، چنانچه بعضی اوقات حیوانات بحری را نیز هلاک می کند و کوه را پاره پاره می کند؛ و دویم آن که در غایت احتراق نبوده باشد و آن صاعقه بعضی اشیاء را سیاه می گرداند، چنانچه به تجربه رسیده است که طلا و نقره را مانند آهن سیاه می کند و بعضی از نباتات را می سوزد و بعضی از حیوانات را هلاک می گرداند، و اگر آن دخان به غایت کثیف و ثقیل نباشد به سرعت متطلف شده، متقلب می شود به نار به سبب لطافت ماده؛ و چون نور او به سرعت زائل می شود، [زمانی] که منطقی شده است آن را شهب می گویند، و اگر به سرعت متقلب نشود به نار، بلکه زمان طولی باقی ماند از جهت کثافت ماده و حرکت بکند به نار (حرکت دوریه به موافقت فلک) آن را کواکب ذوات الاذنب می گویند، و این کواکب به صور مختلفه ظهور می کند به اقتضای اوضاع فلک، و گاه باشد که مدت یک ماه بلکه بیشتر آن کواکب باقی می ماند، از جهت غایت کثافت ماده و از همین دخان تازل قوس قزح و انواع الوان در هوا ظاهر می شود]]<sup>۴</sup> و چنانچه در «شرح حکمت عین» نقل کرده شده است که: «بعد از زمان عیسی، علیه السلام، در ناحیه قطب شمال آتش مضطرب ظاهر می شد و تا مدت یکسال آن آتش باقی بود و در همان ایام

۱. قرآن مجید، سوره ۱۳، آیه ۱۴.

۲. شیرازی، ص ۴۲۹، ص ۱۹، الی ص ۴۳۰، ص ۱.

۳. حکم، کربن ۲، ص ۱۹۴، ص ۱۰ و ۱۱.

۴. نباشد و (ذ).

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۴۳۰، ص ۱ الی ۱۷.

چون نه ساعت از روز می گذشت به نوعی تاریک [می] شد که تا وقت غروب آفتاب اصلاً چیزی دیده نمی شد و در عین این تاریکی مانند خس، سوخته و خاکستر از هوا به ارض می رسید.<sup>۱</sup> این و امثال این به سبب ماده دخان کثیف سوخته حادث می شود.

[قوله]: والدخان اذا ضربه البرد يثقل فهبط اورجع<sup>۲</sup> تدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوايس ... متبدداً، كان منه الرياح<sup>۳</sup>.

یعنی سبب وجود ریح این است که دخان متصاعد که به طبقه زمهریر رسیده اکثراً برودت می کند، ثقیل می شود و هبوط می کند؛ [یا] ثقیل می شود و دفع نمودن هوای حار [را] که مجاور افلاک است این دخان، « متبدداً »، یعنی متفرقاً الی جهات مختلفه — [متفرق می شود]، زیرا که چون این دخان از آن طبقه مدفوع می شود به جهات مختلفه متفرق می گردد، و هوای ساکن متحرک می شود. و بعضی اوقات ریح به سبب حرکت هوای متخلخل حادث می شود. و بعضی اوقات به سبب نزول سحاب ثقیل حادث می گردد. این است اسباب وجود کائنات جو و مأخذ این اسباب حدس صحیح است و احتمال دارد که بعضی اوقات این حوادث به اسباب دیگر پیدا می شده باشد؛ زیرا که از دریافتن این اسباب به حدس لازم نمی آید که از برای حدوث این حوادث اسباب دیگر نباشد.

[قوله]: والسبب الاول في هذه الاشياء أيضاً الحرارة<sup>۴</sup>.

و چون سبب حرارت نور است پس سبب اول این اشیاء نور است.

[قوله]: حركة المياه... وانفجارها من العيون إنما هو لابخرة<sup>۵</sup> محققة<sup>۶</sup>.

حال است ای فی حال الاحتقان. و بیان این کلام این است که ابخرة غلیظه در باطن ارض حاصل می شود، و متکاثف می گردد، به سبب برودت مزاج ارض، و چون رطوبت در ماده ابخرة موجود است بنا بر آن منقلب می شود به آب؛ و اگر منافذ ارض به سبب کثرت برودت هوا مسدود شده باشد و این ابخرة قوت گیرد و اجزای ارض را از یکدیگر جدا بکند، زلزله حادث می شود؛ الآب از منافذ بدون زلزله جاری می گردد. و همچنین جذرومذ دریا نیز [به] سبب نور عرضی است که در ایام زیادتی نور ماه آب زیاده می شود، و در اوقات کمی نور کم می گردد.

[قوله]: وسبب الابخرة ما سبق<sup>۷</sup>.

۱. ر. ک. دیوان کائنات، شرح حکمة العین، به تصحیح جعفر زاهدی، از انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳: القسم الثاني، «المبحث الثاني من المقالة الرابعة في الآثار العلوية والسفلية» ص ۵۷۷، ص ۱۲ الی ۱۵.

۲. راجعاً (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۴، ص ۱۱ الی ۱۳.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۴، ص ۱۳ و ۱۴.

۵. من الابخرة (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، ص ۱ و ۲.

۷. حک. کربن ۲، ص ۱۹۳، ص ۳.

یعنی سبب وجود جمیع امور مذکورہ ابخره و ادخته است و سبب ابخره و ادخته حرارت اشعه کوکبه است، پس سبب اصلی این اشیاء حرارت اشعه کوکبه است، و هوالمطلوب. و صاحب «دانشنامه» اسباب بعضی از امور غریبه حوادث را به تفصیل بیان کرده است و در این کتاب به عبارت نقل کرده می شود تا ظاهر شود که جمیع حوادث از نور است و آن این است: «در سبب برآمدن آواز از زمین و بیرون آمدن باد و آتش از درون زمین. اما سبب برآمدن آواز زمین این است که چون ماده ابخره و ادخته — که در زمین محقق و محتبس گشته است و در وی پیچیده و غلیظ شده است — گاهی در اجزای زمین حرکت کند، از مصادمت و مقاومت بخار و دخان به یکدیگر آواز از زمین برآید و این آواز اکثر در وقت پیدا شدن زلزله شنیده می شود؛ و گاه باشد که بعد از زلزله زمین منشق می شود و آوازهای عظیم حادث می گردد. و این به منزله رعد باشد بر هوا. اما سبب بیرون آمدن باد از زمین این است که چون ماده دخانی [که] در زمین محقق و محبوس شده است بسیار بود و آغاز حرکت بکند در زمین، و منفذ [و] اشکافی در آن موضع یافته شود، پیوسته آن دخان از آن شکاف بیرون آید و در حال جوهر هوا شود؛ و این صورت در ولایت بدخشان واقع است و در ولایت ترکستان و پارس نیز هست، به روایت راویان. و گاه باشد که آن دخان که از آن شکاف بیرون [آید آتش باشد؛ و سبب بیرون آمدن آتش از زمین آن بود که ماده دخانی که محقق بود، در آن دخان، دهنیه و دسومت و چربی بوده باشد و حرارت او بسیار بود؛ [که] چون حرکت نماید و به قوت تمام موضعی از زمین را بدراند و بیرون آید، از شدت آن حرارت در آن دخان زیاده گردد و آتش شود و شعله زند؛ و این به منزله برق بود در هوا؛ و اگر این ماده دخانی لطیف بود شعله که در آن پیدا شود بیشک غلیظ نباشد، [و] مانند نور بر هوا شود. بیاید دانست که بسیار باشد که بی آنکه شکافی در زمین پیدا شود از زمین هایی که کاواکی در آن رسم می باشد — مثل گورستان و غارها — همین روشنائی که به نور مانند باشد ظاهر می شود. خلاصه، که در اجزای این نوع از زمین ماده گوگرد و نفت بوده باشد و در نظرها چنان نماید که از آن موضع نور می تابد.» تا این جا کلام صاحب «دانشنامه» است. و ازین بیان ظاهر شد که نورهایی که در بعضی گورستانها مشاهده می شود و ابلهان آن را حمل بر کرامات صاحب قبر [می کنند، از این قبیل است.] و در هندوستان در کوهستان مکرکوت که از لاهور صد کرده است موضعی [است] که لایزال آتش از آنجا بیرون می آید. و موضع دیگر است که باد از آنجا بیرون

۱. منفذ (ن).

۲. بیک (ن).

۳. این سینه، دانشنامه علائی، طبیعات، تصحیح سید محمد مشکوة، کتابفروشی دهخدا، چاپ دوم، بهمن ماه ۱۳۵۳، در جستجوی مطلب فوق کوشش شد لیکن در نسخه یاد شده اثر از مطلوب نیافتیم. به نظر می رسد که هروی نسخه خاصی از دانشنامه را در اختیار می داشته است. (م).

می‌آید و این هر دو موضع را مشرکان هندو به‌شومی جهل قبلة عبادت خود ساخته‌اند و هر سال از اماکن بعیده به زیارت آن هر دو موضع می‌آیند، و مردمی که به آن محل رسیده‌اند به فقر، ملاقات نموده‌اند احوال آنجا، و [از] اعمال شنیعه که هندو در آن محال می‌کنند خبر داده‌اند. و بعضی اوقات زلزله — به سبب انشقاق ارض از ماده دخانی و وجود وهدات در موضع انشقاق و افتادن مافوق ارض در آن وهدات — حادث می‌شود. و بعضی اوقات به سبب سقوط قتل جبال به سبب شدت مطر پیدا می‌شود، چنانچه امیر سعید شریف جرجانی در «شرح مواقف» گفته است: «رَبَّما فَوَيْتِ الْمَادَّةُ عَلَى شِقِّ الْأَرْضِ فَتَحَدَّثَتْ أَصْوَاتُ هَائِلَةٍ ثُمَّ إِنَّ دَفْعَ هَذَا الشَّيْءِ فِي بِلَدَةٍ جَعَلَ عَالِيَهَا سَافِلَهَا. وَ رَبَّما كَانَ فِي مَوْضِعِ الْأَنْشِقَاقِ وَهْدَاتٌ فَتَسْقُطُ مَافُوقَ الْأَرْضِ فِي تِلْكَ الْوَهْدَاتِ وَ قَلِيلًا مَا تَزِلُّ الْأَرْضُ بِسُقُوطِ قُلُلِ الْجِبَالِ عَلَيْهَا مَتَوَاتِرَ الْمَطَرِ وَ شِدَّتِهِ»<sup>۱</sup> تم کلامه. و از این کلمات معلوم شد که سرنگون شدن بعضی شهرها نیز به سبب اینخوره و ادخنه است چنانچه در قرآن مجید از بلاد قوم لوط، حق تعالی، خبر داده است، کما قال جل جلاله: «وَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا»<sup>۲</sup> الآية. این اصلاً منافات ندارد به آنکه ملائکه آن شهرها را سرنگون کرده‌اند، زیرا که علت‌های علل جمیع حوادث به انوار قاهره بلکه به نور الانوار است.

[نوله]: وَالْحَرَكَاتُ فِي الْبَرَاذِخِ الْعُلَوِيَّةِ وَإِنْ كَانَتْ مَعْدَّةً لِلْإِشْرَاقَاتِ، أَلَا أَنَّ الْإِشْرَاقَ مِنَ الْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ، وَالْمَبَاشِرَ لِلْحَرَكَةِ النَّوْرِيَّةِ الْمَذْبُورَةِ، فَالْعَلَّةُ هُنَاكَ النَّوْرُ الْمَجْرَدُ بِعِ النَّوْرِ السَّائِحِ.<sup>۳</sup> این عبارت از برای دفع توهمی مذکور شده است؛ و آن این است که سابقاً مذکور شده است که حرکات فلکیه موجب حصول اشراقات است بر نفوس افلاک، این منافی این است که جمیع حرکات از نور بوده باشد و الا دور لازم می‌آید. جواب این است که حرکات برازخ علویّه موجب استعداد قبول اشراقات ذوات انوار قاهره است، و محرک اجرام افلاک نور مدبر است تا دور لازم نیاید.<sup>۴</sup> علت فاعلیه اشراقات است نفوس افلاک را از نور قاهره، نه موجب حصول اشراقات است به سبب ورود اشراقات عقلیه، پس علت حرکات افلاک نور مدبر است به اشراقات عقلیه.

[نوله]: وَالْحَرَكَةُ أَقْرَبُ إِلَى طَبْعَةِ الْحَيَاةِ [و] النَّوْرِيَّةِ، إِذْ هِيَ مُسْتَدْعِيَةٌ لِلْعَلَّةِ الْوُجُودِيَّةِ النَّوْرِيَّةِ بِخِلَافِ السَّكُونِ فَإِنَّهُ عَدَمِيٌّ، فَيَكْفِيهِ عَدَمُ عِلَّةِ الْحَرَكَةِ.<sup>۵</sup> شعر است به این معنی که علت وجودات نور است نه<sup>۶</sup> سکون که عدم حرکت است.

۱. میرسید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶) شرح مبسوطی بر مواقف عضدالدین ایبکی نگاشته است.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۱، آیه ۸۴.

۳. حکم، کتب ۲، ص ۱۹۵، ص ۴ الی ۶.

۴. آیه (ن).

۵. حکم، کتب ۲، ص ۱۹۵، ص ۶ الی ۸.

۶. و (ن).

۱. پیش [قوله] : «فَالسَّكُونُ لَيْسَ كَانَ عَدَمِيًّا» فهو مناسب للظلمات الميَّنة<sup>۱</sup>، یعنی نور نیست و سکون

معنی یز ازخ میته که حیثیت قداشکیه باشد، زیرا که نور و سکون هر دو در عالم غرضیه

[قوله] : «فَلَوْ لَا نُورٌ قَائِمٌ أَوْ عَارِضٌ فِي هَذَا الْعَالَمِ مَا وَقَعَتْ حَرَكَةُ أَجْزَالِهِ»<sup>۲</sup>

مراد از «نور قائم» نور مجرد جوهری قائم به ذات است، و مراد از «نور عارض» نور عرضی قائم به غیر است، یعنی از جمیع مقدمات مذکوره معلوم شد که اگر انوار جوهریه در عرضیه موجود نباشد اصلاً، در عالم انوار موجود نباشد، [پس] عالم اجسام موجود نتواند بود زیرا که از عدم نور عدم حرکت لازم می آید، و عدم حرکت سکون است، و سکون «ظلمات میته» است پس از عدم نور عدم حیات لازم آید، و عدم حیات [را] موجب [می شود] زیرا که عدم یزخ او است، و هوالمطلوب<sup>۳</sup>.

[قوله] : «فَصَارَتِ الْأَنْوَارُ عِلَّةَ الْحَرَكَاتِ وَالْحَرَارَةِ» والحركة والحرارة کلی متهمان مظهر، لئلا لا أتھما علته [بل] تُعدان القابل لأن يحصل فيه نور من أنوار القاهر الفاضل لجوهره علی القوابل المستعدة [ما یلیق] باستعدادها<sup>۴</sup>.

پس ثابت شد که انوار علت حرکت و حرارت است، و حرکات حرارت علت معدّه قابل است نه علت فاعلیه؛ بلکه حرکات و حرارت ماده قابل را مستعد قبول نور از انوار قاهره می کنند، و بعد از حصول استعداد در قابل به حرکات فلکیه و حرارت مستفاده از اشعه کوکبه فایض می شود از نور قاهر به حسب استعداد و فیوض و انوار عرضیه.

[قوله] : «وَأَمَّا النَّورُ فَيُوجَدُ هُما وَیَحْصِلُهما بَسْخَه»<sup>۵</sup>.

یعنی نور جوهری موجد و محصل حرکت و حرارت است به اصل نور و «السبخ» بالخاء المعجمه هو الاصل، و مراد به اصل نور ذات نورانی او است.

[قوله] : «وَالنُّورُ فَيَاضٌ لِّذَاتِهِ، فَاعَالٌ لِّمَاهِيَّتِهِ، لَا یَجْعَلُ جَاعِلٌ»<sup>۶</sup>.

یعنی علت فیضان انوار عرضیه از نور قاهر ذات اوست نه غیر، زیرا که نور قاهر لذاته فایض و ذهاب است لا بعرض و فعل او لماهیته است نه از علت دیگر، ازلا و ابداً فیوض لانتباهی بر سواد قابله از روی کمال نور و سرور که لازم ذات اوست اشارت می کند.

[قوله] : «وَأَمَّا اشْعةُ الْکَوَاکِبِ فَعِلَّتْهَا الْکَوَاکِبُ»<sup>۷</sup>.

یعنی علت معدّه اشعه کوکب است نه علت موجد، زیرا که علت موجد قاهر است که

۱. «المیته» جمع میته، و میته ظلمت است.

۲. همانجا، ص ۸ و ۹.

۳. همانجا، ص ۸ و ۹.

۴. همانجا، ص ۸ و ۹.

۵. همانجا، ص ۸ و ۹.

۶. همانجا، ص ۸ و ۹.

۷. همانجا، ص ۸ و ۹.

۱. حکم، کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۸ و ۹.

۲. حکم، کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۹.

۳. حکم، کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۰ الی ۱۲.

۴. حکم، کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۳.

۵. حکم، کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۳ و ۱۴.

۶. حکم، کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۴.



چون در وقت مقابله کوکب به جسم کثیف استعداد حصول نور از نور قاهر در وی پیدا می‌شود بنا بر آن از نور قاهر نور عرضی بر وی فائض می‌شود و آن نور عرضی را «شعاع کوکب» می‌گویند.

[قوله]: والنور انما له في نفسه ان يكون علة<sup>۱</sup>.

«نور تام» که عبارت از نور عرضی است که فائض شده است بر ذات کوکب علت معدّه شعاع است.

[قوله]: ولما وجب بالمشك... مع كونه هيئة [[ظلمانية]]<sup>۲</sup> فكذلك لا يستبعد ان يكون نور عارض يوجب نوراً عارضاً علي شرايط<sup>۳</sup>.

و چنانچه مشك که عرض ظلمانی است موجب زوایای ثلاثه است که آن نیز ظلمانی است، همچنین می‌تواند بود که نور عارض — که آن نور کوکب است — موجب نور عارض دیگر — که آن اشعه کوکب است — بوده باشد. و قوله «على شرائط» اشاره به مقابله کوکب به جسم کثیف و عدم حجاب بینهما و امثال آن است. و مراد از «نور کوکب» نور عرضی است که فائض می‌شود بر ذات کوکب. و مراد از «اشعه» نور عرضی است که بعد از مقابله کوکب به جسم کثیف در عالم عنصری پیدا می‌شود؛ و نور کوکب بر شعاع اگرچه بالزمان مقدم نیست ولیکن بالذات مقدم است.

[قوله]: والحرارة والحركة تستدعي احدهما صاحبها فيماله صلاحية القبول<sup>۴</sup>.

مراد از قوله «فيماله» اجسام عنصریه است که قابل حرارت و حرکت است به‌خلاف افلاك که قابل حرارت نیست، پس حرکت او مصاحب حرارت نیست.

[قوله]: والنور اختلاف آثاره وتعدد هال اختلاف القوابل واستعداداتها<sup>۵</sup>.

چون نور یک حقیقت است و در معنی تعدّد ممکن نیست، پس اختلاف آثار و تعدّد — که می‌نماید — از جهت قوابل جسمیه است؛ و استعدادات مختلفه که به‌حسب اختلاف حرکات و اشعه حاصل شده است.

[قوله]: و بين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلوية، وصحبتهما اتم من صحبة احدهما مع الحرارة<sup>۶</sup>.

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، ص ۱۶ و ۱۵.

۲. کما (ذ).

۳. شیرازی ص ۴۳۳، ص ۳.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، ص ۱۵، الی ص ۱۹۶، ص ۲.

۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، ص ۲ و ۳.

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، ص ۳.

۷. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، ص ۳ الی ۵.

مراد از این نور، نور مدبّر انوار کواکب است و الاستتقاض می‌شود به فلک اعظم که حرکت دارد و نور ندارد. و اما در برازخ سفلیه حرکت لازم نور است، زیرا که بعضی برازخ متحرک است و نور ندارد، مثل حجرها و در بعضی برازخ نور هست و حرکت نیست، مانند حجر ساکن که به شعاع نیر منور است. و صاحب حرکت و نور با یکدیگر اتم است از «صحة احدهما مع الحرارة»، زیرا که حرکت در بعضی اجسام هست و حرارت نیست، مانند افلاک که متحرک است و حار نیست و نور نیز در بعضی اجسام هست و حرارت نیست، مثل انوار کواکب و لعل و یاقوت و امثال آن.

[قوله]: و اذا فتشت الاشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور.<sup>۱</sup>

و چون مؤثر در جمیع اشیا نور است و نور محض که منبع انوار است نور الانوار است، پس مؤثر حقیقی در جمیع اشیا نور الانوار است. و هو الاول والاخر والظاهر والباطن و کل شیء هالك الا وجهه وله الملك وله الحمد في الاول والاخر.

[قوله]: ومن شرف النار كونها أعلى حركة، وأتم حرارة، وأقرب الى طبيعة الحياة، وبه يستعان في الظلمات، و هو أتم قهراً وأشبه بالمبادئ [نوریه].<sup>۲</sup>

چون آتش انوار از اجسام عنصریه است، بنا بر آن ختم می‌کند فصل را به بیان کمالات او، و میل او به اجسام فلکیه. و حرکت نمودن او به آن جانب ظاهر است که موجب شرافت او می‌شود، و زیادتى حرارت او نیز موجب شرافت او است و استعانت، زیرا که حرارت موجب تلطیف است و قرب او به طبقه حیات به سبب حرارت او است، و استعانت نمودن به او در تاریکیها نیز ظاهر است که موجب غایت علت است، و اشبه است از جمیع عناصر، [و موجب] شرافت او می‌شود. و آتش «اتم قهراً» است از عناصر دیگر، چه لطافت موجب غایت علت است و اشبه است از جمیع عناصر به مبادی عالیّه از جهت نورانیت.

[قوله]: و هو أخوالنور الاسفهد الانسى.<sup>۳</sup>

[و اخوت به نور اسفهد به جهت اشتراک اوست به نور اسفهد از وجوده؛ یکی نورانی است؛ دویم طلب مرتبه اعلى؛ سیوم فیضان از عقل؛ چهارم اضافت عالم اجرام و ایتار نور بر غیر].<sup>۴</sup>

[قوله]: و بهما يتم الخلافتان صغرى وكبرى.<sup>۵</sup>

بدان که حضرت نور الانوار که خالق جمیع اشیا است موجد عوالم متعدده است، و در

۱. حکک، کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۶.

۲. حکک، کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۹ الی ۱۱.

۳. حکک، کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۱۱: النور الاسفهد الالذی (ن).

۴. انتباس از شیرازی، ص ۴۳۴، س ۶ الی ۹.

۵. حکک، کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۱۱، الی ص ۱۹۷، س ۱.

عالم خلیفه معین نموده است که تدبیر آن عالم معوض به آن خلیفه است، و چنانچه عقل اول خلیفه عالم عقل است، و نفوس افلاک خلفای عالم افلاک، و نظایر آن خلفای عالم افلاک مثالی، و نفوس بشری و اشعه کوكبی در این عالم ظاهر است که جمیع حوادث از آثار آن است و خلافت انسان در این عالم ظاهر است و جمیع صناعات و علوم از نفوس انسان در این عالم [م] ظاهر است. قال جل جلاله: «أني جاعل في الأرض خليفة»<sup>۱</sup> و قوله، جل ذكره: «يا داود أنا جعلناك خليفة في الأرض»<sup>۲</sup> دلیل واضح است بر خلافت انسان در این عالم. و اما خلافت آتش در عالم بدان سبب است که آتش روشن کننده تاریکیها و نفخ و هذه اشیاء...<sup>۳</sup> و به اصلاح آورنده اغذیه فاسده است، پس حصه‌ای از خلافت در وی هست و لهذا او را خلیفه صغری گفته‌اند.

[قوله]: فلذلك أمر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من الزمان.<sup>۴</sup>

و از همین جهت که آتش أخ نور اسفهد و خلیفه انوار و اشعه الهی است در عالم عبادت، حکمای فارس که صاحب شریعت بوده‌اند توجه نمودند به او در اوقات عبادت. قال الشارح: [[أول من جعل ذلك... اوجبه [فرداً] فرضاً زرادشت، الفاضل المؤيد]]<sup>۵</sup> و از این عبارت معلوم شد که حکیم زرادشت نبی مؤید من عند الله بوده، و مخفی نماند که اگرچه جمیع انبیاء از برای تهذیب قوه نظری و عملی مبعوث شده‌اند ولیکن ادوار جزئیة فلکیه اقتضای قوانین و ضوابط و اعمال مختلفه می‌کند که تهذیب اخلاق مردم آن ادوار بدون عمل نمودن بر آن ضوابط و اعمال مختلفه ممکن نیست. و ایضاً قبله عبادت نیز به اختلاف ادوار مختلف می‌شود. این دور که آخر ادوار عالم است چون اقتضای بعثت سید البشر والملائکه نموده بود آن حضرت در این دور مبعوث شده و تحویل نمود قبله را به کعبه — که مثال بیت المعمور است — به سبب آنکه چنانچه مرجع جمیع اشیاء به روی دل به بیت المعمور است همچنین مرجع انسان که خلیفه این عالم است به روی ظاهر به طرف کعبه بوده باشد و در اوقات مناجات به جانب مثال بیت المعمور متوجه شود تا از بیت المعمور که منبع فیوض است انوار و فیوض بر وی فایض شود. پس هر کس در این عالم روی او به کعبه جسمانی بوده باشد بعد از فنا روی دل [او] به کعبه حقیقی خواهد بود، و هر کس در این عالم از این کعبه رجوع نموده

۱. که از (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۲۸.

۳. قرآن مجید، سوره ۲۸، آیه ۲۵.

۴. لینه (ن).

۵. حکم، کربن ۲، ص ۱۹۷، س ۱ و ۲.

۶. متوجه نمودن (ن).

۷. شیرازی، ص ۴۳۵، س ۵ و ۶.

باشد روی دل او بعد از فناى بدن برخلاف حق حقیقی خواهد بود، و ناچار منکسۀ الرأس رجوع قهقری خواهد بود و الیه الاشارة به قول جلّ جلاله: «الْأَبْدَانُ لِعَادِ قَوْمِ هُودٍ»<sup>۱</sup> و بقوله عزّ و جلّ: «و لوتری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم»<sup>۲</sup>، الآیه. چون آن حضرت سید کائنات است و محبت او عین محبت حق است، بنابراین امت او را امر نموده شده است به توجّه نمودن به مولد و منشاء او، تا به سبب کثرت توجّه به آن جانب اکتساب محبت او نمایند و از درکات نیران نجات یابند. و ازین بیان ظاهر شد که شخصی که بعد از نعت سید کائنات کعبه را گذاشته، به انوار عرضیه متوجّه می شود، مثل شخصی است که ادویه و اغذیه حارّه که در زمستان مفید باشد در تابستان می خورده باشد و بداند که این ادویه و اغذیه در این فصل مضر است؛ پس ناچار هلاک گردد. و همچنین اگر امت یک نبی قانون و ضابطه و طریقه او را گذاشته بر قانون نبی دیگر که ملت او منسوخ شده باشد عمل بکند به هلاک ابدی مبتلا می گردد.

[قوله]: «والانوار کلّها واجبة التعظیم شرعاً من نور الانوار»<sup>۳</sup>

یعنی [[سواء کانت جوهریة او عرضیة]]<sup>۴</sup> زیرا که تعظیم نور الانوار [را] است که نور حقیقی او است، جلّ ذکره و عزّ اسمه. و اقول: و لکن یختلف طرق تعظیمها باختلاف الشرائع والادیان لا محالة.

[قوله]:



### فصل ۵

این فصل در بیان مزاج و بعضی از احوال مرکبات عنصری و بیان حدوث نفس است. [قوله]: «الحرارة الّتی یوجبها الحركة لیست کما یظنّ أنّها کانت کامنة و اظهرها الحركات» و اعتبر<sup>۵</sup> بالماء المتخضض، فإنّ ظاهره و باطنه یستختان و کانا قبل ذلک باردین، ولو کانت خارجة من الباطن، لبرد الباطن»<sup>۶</sup>.

چون دانستن حقیقت مزاج موقوف است بر ابطال مذهب اصحاب کمون و بروز و بعضی دیگر، بنابراین می فرماید که حرارت که از حرکت حاصل می شود نه این است که مخفی بوده

۱. قرآن مجید، سوره ۱۱، آیه ۶۰.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۲، آیه ۲۳.

۳. حکم، کریم ۲، ص ۱۹۷، ص ۲.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۳۵، ص ۹.

۵. حکم، کریم ۲، ص ۱۹۸، ص ۲.

۶. منها (ذ).

۷. راجیه (ذ).

۸. حکم، کریم ۲، ص ۱۹۸، ص ۵ الی ۷.

است در جسم حار بالقوه و حرکت [ آن را ] از قوه به فعل آورده است؛ چنانچه اصحاب کمون و بروز خیال کرده‌اند، زیرا که آب جوشانیده که بخضخضه جوشانیده می‌شود - یعنی خضخضه که گیاه حار است در آن آب انداخته می‌شود تا تلطیف آب نماید - ظاهر و باطن گرم می‌شود بیشتر از انداختن خضخضه، جوشانیده [ را ] ظاهر و باطن هر دو سرد بود؛ پس اگر حرارت از باطن او ظاهر شده باشد باید که باطن او سرد شود و التالی باطل فالمقدم مثله. ثبت أن الكمون والبروز باطل والحركة مستحقة.

[قوله]: وظنّ بعض الناس أن الماء [لا] يتسخّن بالتّار، بل يفسّو فيه أجزاء نارئة معها الحرارة، وذلك باطل. فإنّ لو كان بالفسوّ، لكان الماء الذي في الخزف أسرع تسخّناً من الذي في [بعض] القماقم الحديد [ية] والنحاسية... وليس كذا.<sup>۱</sup>

بعضی از حکما گفته‌اند که آب گرم نمی‌شود به مجاورت آتش بلکه اجزای آتش داخل می‌شود در آب از منافذ ظرف و به حرارت اجزای آتش گرم می‌شود. و این مذهب باطل است، زیرا که اگر تسخن باشد [و گرمی] آب به دخول اجزای نار بوده باشد لازم می‌آید که آب خزف سریع تسخن باشد از آب ظروف حديد و نحاس و امثال آن، زیرا که منافذ در خزف بیشتر است از حديد و نحاس و به تجربه ثابت شده است که آب حديد سریع تسخن است از آب خزف، فبطل باطنوا.

[قوله]: ثمّ التّارئة كيف تدخل في الطرف المملوء الذي لم يبق فيه مكان لفاس.<sup>۲</sup> یعنی اگر حرارت به دخول اجزای ناریه بوده باشد باید که ظرف پر آب که سر او را مسدود کرده باشند اصلاً گرم نشود، و آن آب همچنان بارد بوده باشد، و التالی باطل بالتّجربة فالمقدم مثله. اما بیان ملازمه این است که اگر با وجود سد منافذ و استلاء ظرف به آب اجزای ناریه داخل شود تداخل لازم می‌آید، و این باطل است بالضرورة.

[قوله]: وهذه القوايس اذا امتزجت، حصل منها المواليد.<sup>۳</sup> یعنی عناصر ثلاثه که ارض و آب و هوا باشد وقتی که مخترج می‌شود به سبب حصول استعداد قبول اثر از اشعه کوبه و وقوع فعل از اشعه و انفعال عناصر، اثر<sup>۴</sup> از قاعل که اشعه است حاصل در عناصر می‌شود، از آن امتزاج موالید ثلاثه که عبارت از معادن و نباتات و حیوانات است؛ که مرکبات مزاجیه منحصر در این سه جنس است. و اما کائنات ارضیه که از پیغمبر و ادخنه حاصل می‌شود مرکبات غیر مزاج است، و لهذا ترکیب آن سریع الاضمحلال

۱. بالفشوفیه (ن).

۲. حکک. کترین ۲ ص ۱۹۸، ص ۷ الی ۱۱.

۳. حکک. کترین ۲ ص ۱۹۸، ص ۱۱ و ۱۲.

۴. حکک. کترین ۲ ص ۱۹۸، ص ۱۲.

۵. اثر را (ن).

است و زمان مستند به باقی نمی ماند.

[قوله]؛ والمزاج هو الكيفية المتوسطة... مجتمعة متفاعلة.<sup>۱</sup>

این تعریف مطرد و منعکس است [[زیرا که کیفیت عبارت از هیئت قاره یعنی مجتمع الاجزاء است که تقاضا نمی کند قسمت و نسبت را و به قیدیت جوهر برآمد و به قیدیت قاره حرکت در زمان خارج شد زیرا که اجزای حرکت در زمان مجتمع نیست و به عدم اقتضای قسمت «کم» برآمد و به عدم اقتضای نسبت باقی مقولات خارج شد]]<sup>۱</sup>، و مراد از کیفیات متوسطه کیفیتی است که حار باشد [به] قیاس به بارد؛ و بارد باشد [به] قیاس به حار. بر این تقدیر الوان و طعوم و روائح و غیر آن از تعریف مزاج خارج شد، و «مجتمعة» از آن جهت گفته است که ترکیب بدون اجتماع محال است، و «متفاعلة» بدان سبب قید کرده است که وجود مزاج بدون تفاعل ممکن نیست. و خلاصه این تعریف این است که مزاج کیفیت متوسطه که حاصل می شود بعد از اجتماع عناصر و تأثیر کردن در همدیگر و شکستن سورت یکی سورت دیگر را، مثلاً آب که بارد رطب است اگر با خاک که بارد یابس جمع شود، رطوبت و یبوست به اعتدال [است]؛ و این هر دو اگر با هوای حار رطب<sup>۲</sup> جمع شود حرارت و برودت به اعتدال می شود.

[قوله]؛ و يحصل من هذه المركبات حيوان ومعادن و نبات.<sup>۲</sup>

مکرر واقع شده است زیرا که قوله؛ «وهذه التوابس اذا امتزجت حصل منها العوالید» کافی بود.

[قوله]؛ ومن المعادن كل ما حصل فيه برزخ نوری و ثبات به پیشبه بالبرازخ.

العلویة [و انوارها] كالذهب والياقوت<sup>۳</sup> [[و نحوهما]]<sup>۴</sup>.

مراد از «نحوهما» لعل و زیرجد و زبرجد و امثال آن است که این اجسام از جهت نورانیت و بقای ترکیب زمان طویل مناسب برازخ علوی است و علت بعد نورانیت اوضاع افلاک، و علت فاعلیه آن ارباب انواع است که هر کدام از انواع این برازخ را نوع است از عقول که فیض<sup>۵</sup> به افراد آن نوع از آن عقل می رسد به مقدار استعداد ماده. و مراد به برزخ نوری رتبه نوریه است.

۱. حکم: کربن ۲، ص ۱۹۸، ص ۱۳.

۲. شیرازی، ص ۴۳۶، ص ۱۷ الی ۱۹.

۳. رطب است (ن).

۴. حکم: کربن ۲، ص ۱۹۹، ص ۲ و ۳.

۵. حکم: کربن ۲، ص ۱۹۹، ص ۴ و ۳.

۶. شیرازی، ص ۴۳۸، ص ۱۳.

۷. فرض (ن).

[قوله]: كان محبوباً للنفوس مفرحاً.<sup>۱</sup>  
 أي كل ما كان من السعادات فيه رتبة النورية كان محبوباً للنفوس الناطقة الانسانية و  
 مفرحاً لها، زیرا که شییه به شییه میل می کند.

[قوله]: وأمرٌ يناسب المعجبة للبصيص [الثوري].<sup>۲</sup>  
 یعنی لمعان که مناسب نور است موجب محبت انسان است به آن اجسام.

[قوله]: ولما كان الغالب على هذه الاشياء... لحاجتها الى حفظ الاشكال والقوى  
 [[الجزء الارضي]]<sup>۳</sup> كان اسفندارمذ [[الذي هورب نوع الارض عند الفرس]]<sup>۴</sup> و هو النور-  
 القاهر الذي طبعه الارض، كثير العناية [بها]<sup>۵</sup> [[بهذه الاشياء]]<sup>۶</sup>.  
 و اگرچه این اجسام معدنیّه و نباتیّه و حیوانیّه ارباب انواع دیگر است غیر از اسفندارمذ،  
 ولیکن اسفندارمذ نیز به سبب علّت حیز ارضی در ایشان تدبیر این اجسام می کند و فیوض به این  
 اجسام از وی قایض می شود.

[قوله]: ولما كان صنمه منفلا عن الجميع... كان حصّة كدبا نوثيته... عن كل صاحب  
 صنم حصّة الاناث.<sup>۷</sup>

و چنانچه صنم اسفندارمذ که ارض است از جمیع بساطت قبول اثر می کند به سبب نزول  
 رتبه، همچنین رب او که اسفندارمذ است از ارباب دیگر قبول اثر می کند. مانند قبول کردن  
 زن [را] اثر از مرد.

[قوله]: وطبيعة كل شيء اذا أخذ غير كیفياته، فهو النور الذي يكون [ذلك] الشيء  
 صنمه.<sup>۸</sup>

می فرماید که چنانچه اطلاق طبیعت بر کیفیات اول آمده است و همچنین اگر بدون اعتبار  
 کیفیات طبایع اشیاء ملاحظه کرده شود؛ مراد از «طبایع» انوار قاهره است که ارباب انواع  
 است [[و لهذا صاحب اخوان الصفا «طبایع فلكیة مدبرة» گفته است. و ارسطو گفته است:  
 «الطبیعة هی مبدء اولی لحركة ما هی لیه و سكونه بالذات.» و یعنی نحوی گفته است که این

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۴.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۵.

۳. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۱.

۴. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۲.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۶ الی ۸.

۶. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۳.

۷. حکم. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۸ الی ۱۰: کدالانثی (ن).

۸. حکم. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۱۰، الی ۲۰۰، س ۱.

تعریف طبیعت نیست بلکه این بیان یک فعل از افعال طبیعت است]]<sup>۱</sup>، و قال الشارح: [[الحق أن الطبيعة قوة روحانية سارية في الأجسام العنصرية يفعل فيها التصوير والتخليق و هي المدبرة لها ومبدء لحرركاتها<sup>۲</sup> و سكونها بالذات و تفعل لغاية ما اذا بلغت اليها امسكت]]<sup>۳</sup>.  
ثم كلامه. و اقول و هذا أولى و أشمل من جميع التعريفات.

[توله]: و المزاج الاتم ما للانسان<sup>۴</sup>.

چون وجود معتدل حقیقی محال است، بنابراین مزاج قریب به اعتدال را مجازاً معتدل گفته می شود؛ و معنی توله: «المزاج الاتم». آباً قرب اعتدالا من غیره. و از جمله چیزهایی که دلالت می کند بر اعتدال مزاج انسان این است که انسان ابلق نمی شود چه ابلقیت علامت بعد مزاج است از اعتدال؛ چنانچه در کتب طب مبین شده است.

[توله]: و استدعى من الواهب كمالات<sup>۵</sup>.

یعنی نفساً ناطقه مجردة. چون نفس ناطقه قابل کمالات عقلیه و وهیه و حسیه است بنابراین او را کمال گفته است، چنانچه حق تعالی، در قرآن مجید آن معنی را که در ذات انسان است به امانت تعبیر فرموده است حیث قال، جل ذکره: «إنا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابین أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولاً»<sup>۶</sup>.

توله: و الانوار القاهرة علمت استحالة تغيراتها، فإن تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل — و هو نور الانوار — و يستحيل عليه؛ فلا تغير له و لالها<sup>۷</sup>.

یعنی از حدوث نفس از نور قاهر توهم نشود که در ذات نور قاهر تغییر می شود، یعنی چیزی که نبود پیدا می شود؛ زیرا که علت ثابتة انوار قاهره نور الانوار است و تغییر در وی محال است. پس تغییر در انوار قاهره محال است.

توله: و انما يحصل من بعضها الاشياء [[كالصور والنفوس]]<sup>۸</sup> لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة. و يجوز أن يكون الفاعل تاماً و يتوقف الفعل على استعداد القابل [و] بقدر الاعتدال يقبل من الهيئات والصور التي ذكرناها في النسب العقلية في الانوار القاهرة والوضعية

۱. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۱۶ الی ۱۸.

۲. الحركاتها (ن).

۳. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۱۹ الی ص ۴۴۰، س ۲.

۴. حکم، کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۲.

۵. حکم، کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۲.

۶. قرآن مجید، سوره ۳۳، آیه ۷۲.

۷. حکم، کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۲ الی ۴.

۸. شیرازی، ص ۴۴۰، س ۹.



الثی<sup>۱</sup> للثواب<sup>۲</sup> ما یلیق<sup>۳</sup>.

جواب سؤال مقدر است و تقریر سؤال این است که چون ازلا و ابدأ صور و نفوس از انوار قاهره فائض می شود پس انوار قاهره از یک حال به حال دیگر تغییر می نماید زیرا که حال قبل از حدوث صور و نفوس غیر آن حال است که بعد از حدوث صور و نفوس حاصل می شود. و تقریر جواب این است که از حدوث صور و نفوس تغییر در احوال انوار قاهره نمی شود، زیرا که حدوث صور و نفوس موقوف است بر حصول مزاج و استعداد جدید که از حرکات جدید فلکیه حاصل می شود و از توقف فعل بر استعداد قابل اصلا تغییر و حدوث و نقصان در ذات فاعل لازم نمی آید، چنانچه از وجود شعاع شمس و ایصال او به عرض کنیف یا لطیف اصلا در ذات شمس کثافت و لطافت جدید پیدا نمی شود، بلکه مطلق تغییر در احوال او نمی شود. همچنین از نیضان صور و نفوس از انوار قاهره اصلا تغییر و نقصان در ذوات آن انوار لازم نمی آید، بلکه هر کدام از آن انوار را آنچه مقتضای استعداد اوست ازلا و ابدأ حاصل است، و الیه الاشارة بقوله تعالى: «وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ»<sup>۴</sup> ای لا یزید ولا ینقص ما حصل لكل من السلاکة ما حصل لها فهو ازلی و ابدی لا یتغیر ابدأ. پس قابل به قدر اعتدال قبول می کند نفوس و صور را مناسب نسبت های انوار قاهره، چنانچه در «فصل سوم» از «مقاله سیم» و در «مقاله اولی» نیز مذکور شده است که عالم اجسام ظلّ عالم نور است و جمیع امور جزئی که در این عالم موجود می شود مناسب آن امور است که در عالم عقل<sup>۵</sup> و مراد از نسب عقلیه نسب انوار عقلیه و مراد از نسب وضعیه نسب انوار وضعیه است که مخصوص کواکب ثانیه است. و بیان این مطلوب این است که جمیع نسب عقلیه که در انوار قاهره است در افلاک به تدریج حاصل می شود و از افلاک نزول نموده در عالم عناصر حادث می گردد و بعد از مرور مدت معین که دور به آخر می رسد آن نسب به همان ترتیب از اول دور افلاک حاصل می شود و از افلاک به این عالم کون و فساد می رسد، و هكذا الی غیر النهایة. و چنانچه حوادث عالم کون و فساد مناسب نسب عقلیه انوار عقلیه است همچنین نسب وضعیه مناسب انوار وضعیه است، چه کواکب ثابته به معاونت سیارات مواد عنصریه را مستعد قبول صور و نفوس از عالم نور می کنند تا — به قدر استعداد از موادی — مواهب بر وی فایض می شود.

قوله: و یحصل من بعض الانوار القاهرة و هو صاحب طلسم النوع الناطق... و هو الالب التریب... «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم والتأیید، معطی الحیوة والفضیلة، علی

۱. الثی من لی (ن).

۲. للثواب علی (ن).

۳. حکم. کرین ۲، ص ۲۰۰، ص ۴ الی ۱۰.

۴. قرآن مجید، سوره ۳۷، آیه ۱۶۴.

۵. و. که. حکم. کرین ۲، ص ۱۷۷ و ۱۷۱.

المزاج الاتمّ الانسانی نور مجرد هو نور المتصرف فی الصیاصی الانسیة، و هو نور المدبّر [الذی] هو «اسفهد اثناست» [[ای البدن]]<sup>۱</sup> و هو المشر إلى نفسه بالانائیة<sup>۲</sup>

این عبارت در طریق فیضان نفس ناطقه از نور قاهر بر بدن انسانی به غایت بدیع واقع شده است. و مراد از «صاحب طلسم نوع ناطق» جبرئیل است، علیه السلام. او را «اب قریب» بدان سبب گفته اند که نفس واسطه به روان از وی فائض می شود. «روان بخش» یعنی بخشنده روح. «روح القدس» یعنی نور پاک مجرد از جمیع «واهب العلم والتأیید» یعنی تأیید و علم که از نور الانوار بر وی فایض می شود لازم ذات اوست و دایم است به دوام ذات او «معطی العیوة والفضیلة» یعنی حیات و جمیع فضائل و کمالات از وفایض می شود بر انسان. و خلاصه کلام این است که از این چنین ذات مقدس نور اسفهد بر بدن انسانی فائض می شود و مدبّر و متصرف بدن انسانی می گردد و همان نور شتارالیه است به لفظ أنا و ائی و نحن. و همین روح القدس به سبب کمال مناسبت که نفوس انبیای اولوالعزم به او دارند به نزد ایشان به صورت مثالی بروز نموده احکام و شرایع الهی را بیان می کند تا انبیا هدایت سایر خلائق نمایند، چه جمیع نفوس انسانی را استعداد ادراک روح القدس نیست و القای معانی در قلوب اولیا و حکما نیز از روح القدس است. و از جمله چیزهایی که «نبی» را از «ولی» ممتاز می کند یکی این است که روح القدس به نزد ولی به صورت مثالی متمثل شده و در عالم شهادت مدرک شده [اما] امر به احداث شریعت و دعوت مردم به صراط مستقیم نمی کند؛ به خلاف نبی که بعضی اوقات به صورت مثالی به نزد او در عالم شهادت ظاهر می شود و امر می کند او را به دعوت مردم و احداث شریعت. و بعضی صور مثالی که به بعضی اولیاء در ایام خلوات و ریاضات مابین التّوم و البقیعة ظاهر می شود صور جسمه یا شیطانیه می باشد. و بعضی اوقات نفوس کامله انسانی و بعضی از انوار عقلیه نیز به صور مثالی به نزد اولیا بروز می کنند. و اما ظهور روح القدس از برای امر نمودن به دعوت و احداث شریعت مخصوص است به بعضی انبیا، زیرا که بعضی انبیا را وحی همیشه در خواب بوده است چنانچه در کتب تواریخ و قصص مسطور است.

قوله: ولیس هذا النور موجوداً قبل البدن.<sup>۳</sup>

یعنی نفس ناطقه قبل از وجود بدن موجود نبوده است در عالم نور اصلاً، بلکه وجود بدن شرط حدوث اوست. مصنف قدس سره در این کتاب بر این مطلوب چهار دلیل بیان کرده است و اگرچه بر چهار ظن است ولیکن چون دلیل اول و ثانی بهترین دلایل است بنا بر این در این مختصر مذکور می شود و آن دلایل دیگر را معافه عن التّطویل ترک گردانیده است.

۱. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۲.

۲. حکک. کرین ۲، ص ۲۰۰، س ۸، الی ص ۲۰۱، س ۴.

۳. حکک. کرین ۲، ص ۲۰۱، س ۵: ولیس لهذا النور وجود قبل البدن (ن).

قوله: فإن لكل شخص ذاتاً تعلم نفسها واحوالها [إياها] خفية علي غيرها، فليست الانوار المدبرة [الانسية] واحدة [[بالعدد]]<sup>١</sup> والا بما علم واحد [[كزيد مثلاً]]<sup>٢</sup> كان معلوماً للجميع، وليس كذا.<sup>٣</sup>

يعني ظاهر است که هر فرد از افراد انسانی ذات خود را می داند و بعضی احوال را که مخصوص او است و بر دیگران مخفی است نیز می داند، پس معلوم شد که جمیع نفوس «واحد بالعدد» نیست زیرا که اگر واحد بالعدد می بود آنچه یک نفس را معلوم می شد نفس دیگر نیز به آن علم می داشت؛ و اگر یک نفس را محنت یا راحت می رسید نفس دیگر از آن متأثر نمی شد، و الثانی باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة.

قوله: فقبل البدن إن كانت هذه الانوار موجودة [[فإنما أن يكون واحدة أو كثيرة]]<sup>٤</sup> لا يتصور وحدتها، فإنها لا تنقسم بعد ذلك، اذ هي غير متغيرة<sup>٥</sup> ولا برزخية حتى يمكن عليها الانقسام [[... الاجسام والجسمانيات]]<sup>٦</sup> ولا تكثرها، فإن هذه الانوار المجردة قبل الصياحي [[لا بد لها من مميز]]<sup>٧</sup> لا تماز بشدة [[النورية وضعفها]]<sup>٨</sup> اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى ولا عارض غريب [[فإن العرض الحفارق لا... يختص بهادة... لكن لا [فی] مادة للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص]]<sup>٩</sup> فلما لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الصياحي، فلا يمكن وجودها.<sup>١٠</sup>

می فرماید که چون مقرر شده که انوار مدبره واحد بالعدد نیست پس می گویم که قبل از بدن این انوار موجود نبوده است، زیرا که اگر قبل از بدن موجود بوده باشد واحد بوده است یا کثیر. نمی تواند بود که واحد باشد والا لازم می آید که بعد از وجود بدن منقسم شود، و این محال است، زیرا که انقسام از خواص اجسام است و انوار مجرد نه جسم است و نه جسمانی. و کثیر نیز نمی تواند شد زیرا که اگر کثیر باشد ممتاز خواهد بود و ما به الامتیاز شدت و ضعف نور است؛ یا «عارض غریب» نمی تواند بود که شدت و ضعف نور باشد، زیرا که در هر مرتبه از

١. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۵.

٢. شیرازی، ض ۴۴۱، ص ۶.

٣. حکم، کربن ۲، ص ۲۰۱، س ۵ الی ۷.

٤. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۱۱.

٥. غیر مفرزة (ن).

٦. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۱۷: جسم ولا جسمانی (ن).

٧. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۳ و ۴.

٨. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۵.

٩. لی (ن).

۱۰. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۱۰ الی ۱۳.

۱۱. حکم، کربن ۲، ص ۲۰۱، س ۷، الی ص ۲۰۲، س ۲.

مراتب شدت و ضعف نور نفوس غیرمتناهی است و عارض بدون ماده ممکن نیست و نفس منزّه از ماده است. پس ثابت شد که انوار مدبّره قبل از بدن موجود نبوده است، زیرا که موجود واحد است یا کثیر.

قوله أيضاً: إن كانت موجودة قبل الصياصي فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تغيير فيه [لوجود الفيض و استعداد القابل لقبوله مع مقابلة الفيض و ارتفاع المانع] فتكون كاملة فتصيرها في الصيصية يقع ضائعاً.<sup>۱</sup>

یعنی اگر نفوس قبل از صیاصی موجود باشد منع نمی کند او را مانع و شاغل از عالم محض، زیرا که حجاب شاغل از جمله توابع تعلق بدن است، و انوار مدبّره را مجرد از تعلقات فرض کرده شده است. و در عالم مجردات امر اتفاقی نیست که موقوف باشد بر حرکات فلکیه، که کمال نفوس بوده باشد؛ زیرا که اتفاق و تغییر در آن عالم موجب تغییر علت قائمه است که نور محض واجب است، و چون تغییر در وی ممکن نیست پس تغییر در عالم نور محال است؛ و چون [با] وجود حجاب و مانع حصول کمال در آن عالم ممکن نیست از جهت وجود فیض و استعداد قابل قبول فیض را با مقابله قابل بمفیض و ارتفاع مانع ازلا و ایداً، پس نفوس قبل از ابدان کامل بوده باشند، و تصرف ایشان در صیاصی عبث بوده باشد؛ زیرا که مقصود از تصرف نفس در صیصیه حصول کمال است و اگر کمال قبل از تصرف حاصل شده باشد، تصرف صانع بوده باشد. و فعل عبث صانع مخالف حکمت است، پس صدور او از حکیم حقیقی مستبعد است.

قوله: ثم لا أولوية بحسب الماهية لتخصص بعضها بصيصية والاتفاقات، اعني الوجوب بالحرکات، ائما هو في العالم الصياصي، فيستعد الصيصية لنور ما بالحرکات<sup>۲</sup>، وليس في عالم النور المحض اتفاق لتخصص ذلك الطرف<sup>۳</sup>.

یعنی اگر نفوس در عالم نور ازلا موجود باشد و بعضی نفوس به صیصیه متعلق شود ترجیح بلامرجح لازم نمی آید؛ زیرا که از حرکات فلکیه صیاصی را در عالم کون و فساد استعداد قبول نفس حاصل می شود؛ و در عالم نور بعض چیزى که مستعدى تخصیص بعضی نفوس به صیاصی بوده باشند موجود نیست، و چون وجه تخصیص پیدا نشد ترجیح بلامرجح لازم آمد.

قوله: وما يقال «أن المتصرفات يمنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» [و مربوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان] «كلام باطل، اذ لا تجدّد في ما ليس في العالم الحركات والتغيرات»<sup>۴</sup>.

۱. شیرازی، ص ۴۴۵، س ۱۶ و ۱۷.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۰۲، س ۳ الی ۵.

۳. بالحرکة (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۰۲، س ۵ الی ۸.

۵. شیرازی، ص ۴۴۶، س ۱.

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۰۲، س ۸ و ۹؛ والتعلقات (ن).

حکما گفته اند که وجه تخصیص بعضی نفوس به سیاهی سقوط آن نفوس از مراتب عقلیه است که در آن عالم داشته است. نه آن سقوط و هبوط از آن مراتب موجب تعلق به ابدان شده است، و این دلائل باطل است؛ زیرا که تجدد در عالم مجردات موجب تجدد نور الانوار است؛ و چون تجدد و تغیر در نور الانوار محال است، پس در جمیع انوار محال است. قال الشارح: [[ و انت اذا تأملت هذه الحجج بأسرها، فإنك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها انتاعيات<sup>۱</sup> و مبتنية على ابطال التناسخ<sup>۲</sup> ]]. و چون دلائل ابطال تناسخ ضعیف است پس این دلائل به مطلوب نمی رساند. ثم قال الشارح: [[ و ذهب افلاطون الى قدم النفوس و هو الحق أكذی لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بقوله عليه السلام: «الارواح جنود مجندة». فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف، و قوله عليه السلام: «خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفي عام». و إنما قيده بألفي عام تقريباً الى افهام العوام. و الأ فليست قبليّة النفس على البدن متقدّرة محدودة بل هي غير متناهية... و تمسك افلاطون في الاحتجاج عليه بأن علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتديرها فتوجد قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة، وأن لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل به يتم توقف وجودها عليه<sup>۳</sup> لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها، لكنها لا يتوقف عليه، والا وجب بطلانها بطلانها لكنها لا يبطل [بطلانها] للبراهين الدالة على بقائها بقاء علتها الفياضة<sup>۴</sup>]]. هذا كلامه رحمه الله. و این حجت تمام نیست و به مطلوب نمی رساند، زیرا که می تواند بدن شرط حدوث نفسی باشد نه شرط بقا، و از باطل شدن شرط حدوث ابطال بقای او لازم نمی آید، مانند بنا و بنا که از بطلان شرط حدوث بنا که بناست ابطال بنا لازم نمی آید. و آنچه به حدس صحیح و فکر عمیق بعد از تدبّر و تفکر کثیر به این ضعیف ظاهر شده است این است که نفس ناطقه قبل از این نفس انسانی به بدن جسمانی دیگر متعلق نبوده است، زیرا که اگر قبل از این بدن به بدن دیگر متعلق بوده باشد، می گوییم که ازلا به ابدان غیر متناهی متعلق است یا نه؛ اگر ازلا به ابدان غیر متناهی متعلق بوده باشد لازم می آید که ابدان نیز به ابدان غیر متناهی متعلق باشد، زیرا که اگر ازلا به ابدان غیر متناهی متعلق بوده است پس البته علت تامة وجود ابدان غیر متناهی موجود است، والا تخلف معلول از علت تامة لازم می آید، پس ابدان نیز به ابدان غیر متناهی متعلق بوده باشد به وجود علة التامة، و الثاني باطل، زیرا که نفوس کامله در علم و عمل ممکن نیست که به عالم ظلمات متجذب شود به سبب عدم مناسبت ایشان به عالم ظلمات، کما سیجی بیانها فی المعاد، انشاء الله تعالی؛ و اگر ازلا به ابدان غیر متناهی متعلق نبوده است پس نفس حادث است زیرا که امتیاز افراد یک

۱. انتاعية (ن).

۲. شیرازی، ص ۴۴۷، ص ۱۶ و ۱۷.

۳. فهو علتها (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۴۹، ص ۱۸، الی ص ۴۵۰، ص ۸.

نوع از همدیگر بدون عوارض ممکن نیست، و در عالم نور عوارض مستمع است؛ و ایضاً چون امتیاز مجردات از همدیگر به‌صورت است — زیرا که در عالم معنی و عالم نور محض تعدّد و کثرت ممکن نیست — پس می‌گوییم که اگر این صور عالم جسمانی بوده باشد حدوث نفس ثابت می‌شود، و اگر صور عالم مثال بوده باشد نیز لازم می‌آید که قبل از بدن معین انسانی به‌بدن جسمانی دیگر متعلق نبوده باشد، پس بر هر دو تقدیر لازم آمد که قبل از بدن معین انسانی به‌بدن دیگر جسمانی متعلق نبوده است. و قوله علیه‌السلام: «الارواح جنود مجنّدة» و «خلق [الله] الارواح قبل الاجساد بالفی عام» مؤید این معنی است که نفوس در عالم مثال به‌صور مثالی از لا موجود بوده است و بعد از ابدان مناسب آن نفوس به‌جذب ابدان، نفوس در این ابدان متصرف شده است تا آنچه در وی بالقوه<sup>۱</sup> است به‌فعل آورد. عبد روز میثاق که در «قرآن مجید» مذکور شده است اگر به‌ظاهر حمل کرده شود — چنانچه اکثر مفسرین گفته‌اند — بدون تأویل نیز به‌عالم مثال ثابت می‌شود که چون ابدان مثالی به‌سبب کمال لطافت مانع ادراک حق حقیقی به‌طریق اجمال نبوده است، بنابراین جمیع نفوس به‌وجود اله، سبحانه و تعالی، عالم بوده‌اند، لهذا در جواب: «الستُ بربکم»<sup>۲</sup> اقرار به‌عبودیت خود و الهیت حق، جلّ و علا، نموده‌اند؛ و بعد از حدوث ابدان جسمانی که مشتمل است بر قوای ظلمانی اکثر نفوس از مبدأ غافل شده به‌عالم ظلمت میل نموده به‌جهالات مرکبه مبتلا شده‌اند<sup>۳</sup> زیرا که حجاب میان نفس و عالم نور به‌واسطه تعلق به‌بدن به‌غایت قوی و شدید شد، كما قال الله تعالی: «وجعلنا من بین ایدیه‌م سداً و من خلفه‌م سداً»<sup>۴</sup> الآية. و به‌خاطر نرسد که چون ابدان مثالی الطّف بوده است از ابدان جسمانی، و مانع ادراک حق حقیقی نبوده است، پس غرض از تعلق به‌بدن جسمانی چه‌چیز بوده باشد؛ بلکه تعلق به‌بدن جسمانی مانع ادراک حق است به‌سبب غلبه قوای ظلمانی، و بر این تقدیر تعلق او به‌بدن جسمانی عیب بوده باشد زیرا که اگر چه ابدان مثالی انطف است از ابدان جسمانی و مانع ادراک حق نیست، ولیکن ادراک حقایق اشیاء علی سبیل التفصیل بدون ابدان جسمانی ممکن نیست به‌سبب آنکه به‌وسیله ابدان مثالی به‌طریق اجمال معلوم بود که حق تعالی موجود است؛ اما ادراک کیفیت وجود او و کیفیت افاضه جود او بر ممکنات و ادراک حقایق جمیع ممکنات علی التفصیل، موقوف است بر وجود بدن جسمانی که قابل و حامل قوای نوریّه و ظلمانیّه است. پس شخصی که در ازل به‌سعادت او حکم شده است قوای نوریّه او بر قوای ظلمانیّه غالب می‌شود و ادراک حقایق اشیاء نموده به‌عالم نور و سرور انتقال می‌کند، و شخصی که به‌شقاوت او حکم شد قوای ظلمانیّه او را

۱. بالقول (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۷، آیه ۱۷۱.

۳. کرده‌اند (ن).

۴. قرآن مجید، سوره ۴۶، آیه ۸.

به عالم ظلمت و دهشت جذب می کند. و «لهم فیها زفرٌ و شهیقٌ».<sup>۱</sup> [و] «خالدین فیها لا یخفف عنهم العذاب»<sup>۲</sup> والله الهادی الی سبیل الصواب. و بودن آدم و حوا در بهشت و خوردن گندم و هبوط نمودن به این عالم نیز تعالی مثال ثابت می شود اگر معنی ظاهر کلام مجید بدون تأویل اراده کرده شود<sup>۳</sup>؛ زیرا که عالم مثال مشتمل است بر طبقات جنان و نیران. و مظاهر طبقات جنان افلاک و مظاهر طبقات نیرا [ن] جو آن است. و آدم و حوا یعنی نفوس ایشان ازلا در طبقه ای از طبقات جنان که از عالم مثال است از لذات بتلذذ بوده است. و بعد از حدوث ابدان به مناسبت آن نفوس، بی اختیار آن نفوس—مانند جذب آهن به مغناطیس—به آن ابدان منجذب شده است. و معنی حقیقی بودن آدم و حوا در بهشت، و هبوط ایشان به این عالم، در «مقاله پنجم» مفصلاً بیان خواهد شد، انشاءالله تعالی.

قوله:

### فصل<sup>۴</sup>

این فصل در بیان حواس خمس ظاهر است.

قوله: الانسان و غیره من حیوانات الکاملة الخلقه... اللیس والدوق والشّم والسّمع والبصر.<sup>۵</sup>

«کاملة الخلقه» از آن جهت قید کرده است که بعضی حیوانات ناقصه الخلقه را بعضی حواس نمی باشد؛ مانند عقرب که می گویند که او را حاسة بصر نمی باشد. و قوت لاسه قوتی است ساری در تمام بدن که نفس ناطقه به وسیله آن ادراک می کند حرارت و برودت و رطوبت و بیوست و ثقل و خفت و ملاشت و خشونت و صلابت و لین را. و حکما را خلاف است در این که یک قوت مدرك این اشیا است یا قوای متعدده است. مذهب جمهور و اهل تحقیق این است که یک قوت است که آن را لاسه می گویند، و بعضی گفته اند که قوای متعدده است که ساری است در تمام بدن و هر یک موجب ادراک یکی ازین اشیا است، و این اختلافات در کتب مبسوطه از تصانیف شیخ ابوعلی سینا و شیخ ابونصر و شیخ مصنف مثل «تلویحات» و «مطاریحات» مفصلاً مذکور شده است. و قوت ذائقة قوتی است مرتب در عصب مغز و بر جرم لسان که نفس به وسیله او مدرك طعوم است از اجسام به وسیله رطوبت که در لسان است

۱. قرآن مجید، سوره ۱۱، آیه ۱۰۹.

۲. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۱۵۸.

۳. می شود (ن).

۴. حکک. کربن ۲، ص ۲۰۳، ص ۵.

۵. حکک. کربن ۲، ص ۲۰۳، ص ۷: الانسان... الکاملة الخلقه.

بمسبب تماس آن شیء به جرم لسان. و قوت شامه قوتی است که مرتب است در دوازده تنی دماغ که مشابه سر پستان است و چون هوایی منفعل<sup>۱</sup> به کیفیت رایحه به او می رسد نور اسفند به وسیله او ادراک رایحه می کند. و قوه سامعه قوتی است مرتب در عصب مغز در سطح باطن صماخ که گاه هوایی منفعل<sup>۲</sup> به کیفیت صوتی به آن موضع می رسد نفس به وسیله او ادراک اصوات می کند. و قوت باصره قوتی است مرتب در عصب مجوف که هرگاه چشم نورانی یا نور در مقابل او می آید نفس فاعله به وسیله آن قوت ادراک صورت او می کند به اشراق حضوری به انطباع صورت او در عین و نه به وصول شعاع از عین به آن صورت، کما سیحی حقیقه انشاء الله. بخفی نماید که بزرهان عقلی بر انحصار حواس در این پنج قائم نشده است و حکما از آثار و احکام و افعال خارجی حکم به وجود این پنج حس نموده اند. می تواند بود که حواس دیگر نیز باشد که ما را علم به وجود او نباشد.

[قوله]: و بحسوسات البصر أشرف... والسموعات ألطف.<sup>۳</sup>

زیرا که بحسوسات بصر انور است از اشیای منور و از جمله مسموعات اصوات موسیقی است که نفس را مشتاق عالم نور می کند زیرا که این اصوات مثل اصوات مثل نوزیه است و شبه به شبیه جذب می کند البته. و لهذا حکمای الهی را توجه تمام به نغمات موسیقی بوده است و در اوایل حال سالتک را به غایت مفید است. چنانچه در آخر کتاب مذکور خواهد شد. و حیوانات کامله الخلقه را پنج حس دیگر است که حکمای مشائیین آن را بیان کرده اند: یکی حس مشترک است و آن قوه در مقدم تجویف اول دماغ است و او ترکیب می کند صور محسوسات را، و حکم می کند که این اسر ایض همان اسر شیرین است مثلاً، و اسناد حکم به حس مشترک به طریق مجاز است نه حقیقت است؛ زیرا که حاکم در حقیقت نور مدبر است به وسیله حس مشترک. چنانچه مدرك مبصرات و مسموعات و مشمومات و ملموسات و مذوقات نور مدبر است به وسیله آن آلات، و این حکم مخصوص حس مشترک است، و از همین حکم نمودن بر امور مختلفه، استدلال نموده اند بر وجود حس دیگر که غیر حواس خمس بوده باشد. زیرا که چشم نمی تواند شید و گوش نمی تواند دید و بینی نمی تواند شنید و چشید، پس معلوم شد که ادراک این اسر که این ایض همان اسر شیرین است به وسیله قوت دیگر است. و به وسیله حس مشترک نقطه جواله متحرک به سرعت دایره می نماید و قطره نازله خط مستقیم. و مسبب آن این است که آنچه مقابل باصره است نقطه یا قطره است، و چون به سرعت حرکت می کند بنا بر آن هر مرتبه که نقطه یا قطره مقابل باصره می شود حس مشترک ترکیب می کند نقاط و قطرات [ر]ا، و یک نقطه دایره و یک قطره مستقیم می نماید؛ و دوم خیال است

۱. میگفت (ن)، شیرازی، ص ۴۵۲، ص ۱۹: الهواء المنفعل...

۲. حک. کرین ۱۲، ص ۲۰۴، ص ۱ الی ۳.



و آن قوت مرتب است در آخر تجویف اول دماغ، و خیال خزانه جمیع صور مشترک است که از حس مشترک غایب می شود و خیال قابل آن صور است، و فرق میان حس مشترک و خیال [این] است که صور حس مشترک مشاهده می گردد و صور خیال مشاهده نمی شود، و لهذا آنچه در بیداری و خواب دیده می شود مشاهده است، و آنچه در بیداری تخیل کرده می شود مشاهده نیست، و سیجی، تحقیق ذلک انشاء الله؛ و سوم و اهمه است و آن قوت مرتب است در تجویف اوسط دماغ که حکم می کند بر محسوسات به معانی جزئیة غیر محسوسه، مثل ادراک نمودن گربه معنی را از موش که آن معنی او را، باعث می شود بر طلب موش، و ادراک نمودن موش معنی را از گربه که او باعث می شود بر گریختن او از گربه، و همین قوت است که بدو گوسفند را بر محبت بچه خود و گریختن از گرگ و شیر باعث می شود، و این قوت در حیوانات دیگر از غیر از ایشان به غایت قوی می باشد، و در انسان متاخر قوت عاقله است. از افراد انسانی شخصی که به دنیا و به مال و جاه بیشتر متوجه است قوت و اهمه او غالب تر است بر قوت عاقله، و آنکه دل او خواهان لذات عقلیه است و وجود [و] عدم لذات حسیه و مال و جاه نسبت به او برابر است، قوه عاقله او بر قوه و اهمه غالب است و مجاهدات نفسانی و ریاضات بدنی و اکتساب علوم یقینی موجب تقویت قوت عقلیه است، چهارم متخیله است و او در تجویف اوسط دماغ است، و این قوت تفریق و تفصیل می کند و جمع می کند اجزای انواع مختلفه را مثل انسان بی سر و اتیان شاخدار؛ و این قوه را به اعتبار توجه او به حسیات متخیله، و به اعتبار توجه او به معقولات متفکره می گویند، چه اگر مستعمل او قوت و اهمه باشد متوجه ادراک محسوسات می شود، و اگر مستعمل او قوت عقلیه باشد به استنباط علوم و صناعات و ادراک معقولات میل می کند. و شک نیست که در بعضی اوقات قوت و اهمه مستعمل اوست و در بعضی اوقات قوه عاقله در شخصی که متوسط در فضیلت بوده باشد، و اما اشقیای که به سبب و بهائیم متناسب تمام دارند، همیشه قوت و اهمه ایشان مستعمل قوه متخیله است، الا ماشاء الله؛ پنجم حافظه است و او در تجویف آخر دماغ است، و این قوه خزانه احکام و همیه تخیلیه است چنانچه خیال خزانه حس مشترک است.

قوله:

## فصل<sup>۲</sup>

این فصل در بیان این است که مثال هر صفت از صفات نفس ناطقه در بدن موجود است؛ یا عالم اصغر مشتمل باشد بر مثل جمیع اموری که عالم اکبر بر آن مشتمل است؛ زیرا که

۱. بحساب (ن).

۲. حکم، کربن ۱۲ ص ۲۰۴، ص ۵.

انسان که عالم اصغر است مثال عالم ربوبیت است که عالم اکبر است؛ و به مذهب مشایخ صوفیه انسان مجموعه کثایف ملکی و لطایف ملکوتی است، چه به اعتبار بدن، اخس جمیع موجودات است و به اعتبار نفس، اشرف از جمیع است؛ پس اشرف از جمیع است؛ پس آنچه در عالم ربوبیت است در انسان هست، زیرا که عالم ربوبیت مجموع اجسام و مثال و عالم نور است؛ و عالم [۱] کبر عبارت از عالم ربوبیت است، و انسان نمودار مجموع عالم جسمانی و عالم مثالی و نور است؛ و لهذا گفته اند که انسان مظهر اسم الله است، چه اسم الله شامل جمیع اسمائی است که آن عالم ربوبیت است. و چون عالم ربوبیت معنی است، شامل جمیع موجودات [است] پس در حقیقت نورالتور، بحر المعانی آن معنی است. و هست مطلق و حق حقیقی اوست، و عده لاشریک له. و آنچه مادون او است از عالم تعین و وجود فرع وجود اوست و هو القیوم بذاته و ما سؤم من المعانی والصورات التي بمنزلة اجزائه، فهو قائم به، فهو الموجود بالوجود الاصلی و غیره موجود النظمی، جل جلاله و عم نواله.

توله: فاذا علمت ان النور فیاض لذاته، و ان له فی جوهره محبة لسنخه [و اذ كان ذلك فی العالم الاکبر فیلزم مثله فی العالم الاصغر]؛

«سنخ» در لغت به معنی اصل است. یعنی چون معلوم شد که در عالم اکبر که عالم نور است نور الانوار و انوار قاهره فیاض است لذواتها بر ماتحت خود، زیرا که از غایت نور و سرور دائمی که لازم انوار عالیه است ازلا و ایداً از ایشان بر ماتحت فیوض می رسد و ایضاً انوار قاهره را محبت مغرط است به مافوق که نور [لا] انوار است، کمابینا سابقاً. پس باید که در عالم اصغر بر مثال آن باشد تا ظل به مظل مطابق افتد. و تفصیل این اجمال آنکه تعلق نفس به بدن مانند تعلق جرم به مثل، و تعلق عرض به محل نیست، زیرا که نفس مجرد از ماده است و این نوع از تعلق اقتضای ماده می کند؛ و نه مثل تعلق علت به معلول است، زیرا که نفس بعد از فنای بدن موجود می ماند، بلکه تعلق نفس به بدن تعلق شوقی عشقی است که از غایت مناسبت به بدن پیدا است. و این علاقه فوقیه اقتضا نموده است که به اعتبار محبت نفس به مافوق او یک قوه بر بدن فایض شود و به اعتبار تهر او ماتحت را یک قوت دیگر بر بدن فایض شود تا عالم صغیر مناسب عالم کبیر بوده باشد، پس قوه شهوی و غضبی به ازای محبت به مافوق و تهر ماتحت پیدا شده است.

توله: فیلزم من النور الاسفهد فی الصیاصی الفاسقة بسبب قوه قهره غصبیه [بها] یهرب عن المضار و یدفعها [۲] و بتوسط محبته قوه شهوانیه [۳] [بها یطلب المنافع و یجلبها] [۴].

۱. حکم. کرن ۲، ص ۲۰۴، س ۹ و ۸.

۲. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۷.

۳. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۱۱.

۴. حکم. کرن ۲، ص ۲۰۴، س ۹ و ۱۰.

۵. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۱۲.

یعنی چون نور فیاض لذاته است بر ماتحت و در جوهر او محبت است به مافوق، پس لازم می آید که از نور اسفند انسانی به اعتبار قهر او ماتحت را قوت غضبی و به اعتبار محبت او مافوق را قوت شهوی بر بدن فیاض شود. و مراد به مافوق ربّ نوع است که آن را روح القدس گویند. و غرض از وجود قوت شهوی این است که جذب بکند چیزی را که ملایم باشد. غرض از وجود قوت غضبی دفع نمودن امر ناملایم است.

قوله: و كما أنَّ النور الاسفند يشاهد صوراً برزخية، [في عقلها] و يجعلها صوراً عامة [نورية] [[كذلك]]<sup>۱</sup> تليق بجوهره، كمن شاهد زبداً و عمراً و أخذ منهما للنسابة صورة عامة تحمل<sup>۲</sup> عليهما و على غيرهما، يلزم في صيغته قوة غذية... و لولا هذه، لتحلل بدن الانسان.<sup>۳</sup>

قوت غازیه مناسب قوت عقلیه است که مختلفات را جمع می کند و یک معنی از آن اخذ می کند، چنانچه افراد انسان را می بیند و حمل می کند صورت انسانی را که یک امر شامل جمیع افراد است. و فایده قوت غذایه این است که اگر این قوت نمی بود بدن به تحلیل می رفت؛ زیرا که موجب بقای بدن غذاست که از اشیاى مختلفه حاصل می شود.

قوله: و كما أنَّ في سنخ النور الناء أن يكون مبدأ لنور آخر، [[فياض لذاته]]<sup>۴</sup> فيحصل منه في صيغته قوة<sup>۵</sup> توجب صيغية أخرى ذات نور، و هي الموكدة التي بها بقاء نوع ما لم يتصور<sup>۶</sup> بقاء شخصه، فتقطع قدراً من المادة ليكون مبدأ لشخص آخر.<sup>۷</sup>

یعنی قوت مولده مناسب قوت عقلیه است که در نور جوهری مجرد موجب حصول نور دیگر است، چنانچه مذکور شد که بعضی انوار علت بعضی است و این قوت جدا می کند مقدار معین از ماده را [که] اخلاط و آخر هضم<sup>۸</sup> است و آن موجب وجود شخص دیگر می شود. و حکمت در وجود این قوت بقای نوع است.

قوله: و كما أنَّ من سنخ<sup>۹</sup> النور أن يزداد بالانوار السانحة و يستكمل بالهيئات النورية و يخرج من القوة إلى الفعل،<sup>۱</sup> فيحصل منه للصيغة قوة توجب الزيادة في الاقطار على...

۱. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۱۶.

۲. و يجعل صورة الانسانية (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۴، س ۱۰، الی ص ۲۰۵، س ۳.

۴. شیرازی، ص ۴۵۹، س ۴.

۵. يتصورها (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۰۵، س ۴ الی ۷.

۷. مفهوم (ن).

۸. في السنخ (ن).

۹. الفعل خريجه (ن).

[تناسب طبیعی لیبلغ کمال النشوء]<sup>۱</sup> و هی الثامیه<sup>۲</sup>.

[یعنی قوت نامیه مناسب قوت عقلیه است که در نور مدبر است و آن زیاده شدن نور است به ورود انوار سانحه از نور الانوار و هیات نوریه از انوار قاهره و حاصل شدن کمالات عقلیه؛ و انتقال نمودن از یک مرتبه به مرتبه دیگر به حصول هیات نوریه است] [تا] آنچه در وی بالقوه است به فعل آید. و این قوت نامیه [که] از نفس بر بدن فایض شده است، مناسب آن قوت [است] و زیاده می کند حیصیه را در اقطار ثلاثه بر تناسب طبیعی تا حیصیه به کمال نشو رسد. و حکمت در وجود این قوت رسیدن حیصیه به کمال نشو است تا این کمال صوری مناسب کمال معنوی نفس ناطقه بوده باشد. و اما فایده قیود این است که از اقطار ثلاثه زیادات صنایع خارج شد، زیرا که زیادات صنایع در اقطار ثلاثه نمی باشد و از تناسب طبیعی ورم خارج شد و از کمال نشو، سمن از تعریف خارج [شد]. و فرق بین «الثامیه» و «الغاذیه» این است که غاذیه تحلیل می کند غذا را و شبیه می کند به اجزای آن عضو که غذا به او می رسد. و نامیه اجزای بدن [را] زیاده می کند در اقطار ثلاثه]<sup>۳</sup>.

[قوله]: ثم یخدم الغاذیه [جاذبه] تأتیها بالمدد، و ماسکة<sup>۴</sup> تحفظه... و هاضمة<sup>۵</sup> [تهرئه و] تعلیه [للتصرف] و دافعة<sup>۶</sup> لما [لا] یقبل المشابهة<sup>۷</sup> [مع المغتذی]<sup>۸</sup>.

[قوای ثلاثه مذکوره را رؤسای ثلاثه و این قوت اربعه را خوادم اربعه می گویند. و عمل جاذبه جذب بدل مایتحلل است تا غذا به بدن برسد. عمل ماسکه حفظ آن اخلاط [است] که بر بدن وارد می شود]<sup>۹</sup> چه تصرف قوای ثلاثه بدون حفظ اخلاط ممکن نیست. و عمل هاضمه طبخ نمودن غذا و مستعد ساختن غذا است از برای تصرف غاذیه. و عمل دافعه دفع نمودن ادناس و اخلاط است که مناسب خلاصه غذا نباشد. المراد من قوله: «لما لا یقبل المشابهة للمغتذی»، آئه یدفع ما لا یقبل المناسبة والقابله مع خلاصة الاخلاط. و جمیع نباتات و حیوانات در این هفت قوت با انسان شریک است و این قوا را قوای ظلماتیه و نباتیه می گویند. و حواس خمس ظاهر و قوای باطنه را که مدرک معنولات است قوای نوریه و روحانیه و انسانیه می گویند؛ و سرجع آن قوا به قوتی است که آن را قوت عاقله می گویند. به این قوای نورانیه و

۱. شیرازی، ص ۴۵۹، س ۱۴.

۲. حک، کرین ۲، ص ۲۰۵، س ۷ الی ۹.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۴۵۹، س ۱۵ الی ۱۹.

۴. الماسکة (ن).

۵. الهاضمة (ن).

۶. الدافعة (ن).

۷. حک، کرین ۲، ص ۲۰۵، س ۹ الی ۱۱.

۸. شیرازی، ص ۴۶۰، س ۱۱.

۹. اقتباس از شیرازی، ص ۴۶۰، س ۱۱ الی ۱۳.

ظلماته سید کائنات، علیه وآله صلوة الله، اشاره فرموده است که بر هر عضو از اعضای انسان یک ملک موکل است که حرکت و سکون و جمیع اعمال آن عضو از آن ملک است، چه آن حضرت از برای تفهیم عوام آن قوای معنوی را به ملک تعبیر فرموده است.

قوله: و هذه القوى فروع النور الاسفهد فی صیصته، [والصیصية] صنم للنور الاسفهد.<sup>۱</sup>  
و چنانچه جمیع صیاصی انسیه اصنام رب النوع است، همچنین بر صیصیة انسیه صنم آن نور اسفهد است که مدبر است؛ و نور اسفهد را صنم دیگر غیر ازو نیست، چنانچه رب نوع را غیر از جمیع افراد آن نوع اصنام دیگر نیست.

قوله: فیحصل هذه القوى منه باعتبارات.<sup>۲</sup>  
بعضی قوا به اعتبار محبت به مافوق و بعضی به اعتبار قهر ماتحت و بعضی به اعتبارات و جهات عقلیه دیگر.

قوله: یدل علی تغایرها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض... و اختلال بعضها عند کمال بعض.<sup>۳</sup>

یعنی چون بعضی قوا که غاذیه و ناسیه باشد قبل از بعض موجود می شود که مولده است، و مولده بعد از ناسیه و غاذیه موجود می شود و از کمال بعض قوا اختلال در بعض قوا می شود، چنانچه از کمال قوت<sup>۴</sup> ناسیه اختلال در قوت غاذیه می شود، اختلاف آثار و اختلال بعض قوا از کمال بعض دلالت می کند بر تعدد قوا زیرا که از واحد بسیط صدور آثار مختلفه ممکن نیست.

قوله: والانسان استوفی قوائه الحيوان والنباتات<sup>۵</sup> [[وزاد علیهما بالکمالات العقلية... فهو نسخة مختصرة من العالم الاکبر... فمن عرف نفسه... فقد احاطة بالموجودات علماً.]]<sup>۶</sup>  
این عبارت از افلاطون منقول است. سید کائنات، علیه وآله افضل الصلوة و اکمل التحیات فرموده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». و قوله تعالى: «قل الروح من امر ربي». اشاره به این معنی است که در نفس ناطقه قابلیت کمالات علمی و عملی و قطع جمیع حجب نوریه می تواند نمود؛ به خلاف انوار قاهره که از مقابلات خود ترقی نمی توانند کرد. الیه الاشارة بقوله تعالى: «وما مِنَّا الا [له] مقام معلوم» سبحان الله، بیچاره آدمی که در این

۱. حکم، کرین ۲، ص ۲۰۵، س ۱۲، ذی س ۲۰۶، س ۱: صنم له (ن).

۲. حکم، کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۱.

۳. حکم، کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۲ و ۳.

۴. قوی (ن).

۵. حکم، کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۳.

۶. شیرازی، ص ۴۶۱، س ۹ الی ۱۱.

۷. قرآن مجید، سوره ۱۷، آیه ۸۸.

۸. قرآن مجید، سوره ۳۷، آیه ۱۶۴.

عالم از برای تجارت آمده است تا آنچه در وی بالقوه است به فعل آورد؛ از غایت غلبه قوای ظلمانی، [و] میل به لذات جسمانی، مبدأ وسعاد خود را فراموش کرده به چیزی که او را از مقصد بعید می‌کند مشغول گشته است. چنانچه حق، جلّ و علا، می‌فرماید: «والعصر، انّ الانسان لفی خسر.»<sup>۱</sup> اَلْیِ اٰخِرُ السُّورَةِ. و مولوی معنوی، مولانا جلال الدین محمد رومی قدس سره، به این معنی اشاره می‌فرماید که:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی      از فرونی آمد و شد در کمی  
خویشتن را آدمی ارزان فروخت      بود اطلس، خویش را بردن دواخت<sup>۲</sup>  
قوله:

### فصل<sup>۳</sup>

در این فصل بیان می‌کند مناسبت روح حیوانی را به نفس ناطقه؛ و بیان می‌کند که حواس باطن پنج نیست؛ و بیان می‌کند حقیقت صور مرایا و صور خیالی را.  
قوله: النور الاسفهد لا يتصرف فی البرازخ الا بتوسط مناسبة ما [و] هی ماله مع... الروح... اذ فیه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلویة.<sup>۴</sup>  
چون نور اسفهد در کمال نورانیت و لطافت است و برزخ در کمال ظلمت و کثافت، بنا بر آن نور اسفهد در وی تصرف نمی‌تواند کرد، مگر به وسیله روح حیوانی - که متوسط است در لطافت و کثافت - زیرا که شیء در ضد خود تصرف نمی‌تواند؛ بلکه تصرف می‌کند در چیزی که به او فی الجمله مناسبت بوده است به صیغه ظلمانی. و حقیقت روح حیوانی این است که روح حیوانی بخار حار لطیف شفاف است که حاصل می‌شود از لطافت و خلاصه اخلاط بر نسبت فاصله [ای] که مخصوص اوست. و منبع این روح تجویف آبسر قلب است، چه دم منجذب از کبد به قلب چون به تجویف آئین قلب می‌رسد به حرارت قلب حار می‌شود و جدا می‌شود از آن دم بخار و سریان می‌کند در تجویف آبسر قلب و بعد از سرایت نمودن حرارت به تجویف آبسر در وی آن بخار از حال اول تغییر یافته روح حیوانی لطیف شفاف مشابه به اجرام سماوی می‌شود در لطافت و نورانیت و شفافیت. و این روح و نورانیت و اشتعال مانند سراج است که موضوع است در تجویف آبسر قلب. فتیله او بخار ساریه است [و] از تجویف آئین می‌رسد، چنانچه مذکور [شد]، و دهن او منجذب از کبد است به جانب او، و حس و

۱. قرآن مجید، سوره ۱۰۳، آیه ۲ و ۳.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، حکایت مارگیری که از دهنای افسرده را مرده پنداشت و در رستنها پیچیده پنداد آورد.

۳. حکک، کربن ۴، ص ۲۰۶، ص ۵.

۴. حکک، کربن ۴، ص ۲۰۶، ص ۸ الی ۱۰.

حرکت در اعضا نور او است و حیات ضوء اوست و شهوت حرارت اوست و غضب دخان اوست. و این روح حامل قوت حس و حرکت است و چنانچه به نور چراغ تمام خانه روشن می شود، همچنین به نور این، روح حامل قوت حس و حرکت است و حیات بدن به وصول دم منجذب از کبد است. روح حیوانی که نزل از دهن است و موت بدن به اتمام دهن را به وقوع شده، در بخاری دهن و عدم وصول دهن روح واقع می شود و بعضی اوقات به فساد موضع و منع دهن که کبد است به وقوع می آید و گاه به فساد دماغ، زیرا که این روح چون به دماغ می رسد، بر دماغ حرارت کم می شود، معتدل می گردد و چشم از وی قوت بصر می پذیرد و گوش از وی سمع، و هکذا جمیع الحواس. پس روح حیوانی مانند مرکب<sup>۱</sup> نور اسفهبه است. و مصنف قدس سره، در «تلویحات» گفته است که: «اغذیه که وارد می شود بر بدن، متولد می شود از آن اغذیه در کبد، اخلاط اربعه؛ یعنی دم و صفرا و بلغم و سودا؛ و از خلایقه و لطیف این اخلاط اعضا پیدا می شود؛ یعنی کثیف این اخلاط جزو بدن می گردد. و این روح حامل جمیع قوای بدنیه است از محرکه و مدرکه و بیانیه، که قوای سبعة ظلماتیه است. و این روح را به اعتبار انبعاث او را [از] قلب روح حیوانی می گویند، و این روح منبعث از قلب به توسط عروق ضواریب<sup>۲</sup> — که آن را شرائین نیز می گویند — منتسم می شود بر جمیع اعضا؛ از آن جمله آنچه متصاعد به دماغ می شود بعد از وصول به دماغ — به سبب برد مزاج دماغ — معتدل می گردد و قبول می کند قوت حس و حرکت ارادیه [را]. و این روح از دماغ متوزع می شود بر اعضای حس و حرکت ارادیه و به هر عضو که می رسد اکتساب می کند مزاج آن عضو را، و به واسطه آن مزاج مکتسب، استعداد قبول قوت مخصوصه آن عضو، او را پیدا می شود. و این روح متوزع از دماغ را — بر اعضای حس و حرکت — روح نفسانی می گویند. از روح حیوانی آنچه از قلب به کبد رو آورده — یعنی عروق غیر ضواریب — منبعث می گردد و به سبب مزاجی که او را در آن محل حاصل می شود، مستعد قبول قوای بیانیه گشته، متوزع می شود بر جمیع اعضا؛ [و] آن را روح طبیعی می گویند.» این است خلاصه چیزی که مصنف در «تلویحات» فرموده است.<sup>۳</sup>

قوله: و فیه من الاقتصاد ما ینظر عنده المثل؛ فإن المقتصد الصافی له ذلک، و غیره... بصیر مظهر المثل بتوسطه.<sup>۴</sup>

بیان این به مناسبت این است که چون روح حیوانی به دماغ می رسد و تردد می کند در تجاویف بارده دماغ، معتدل می شود مزاج او، و تقلیل می یابد شفافیت او و حادث می شود در وی صفا — مانند صفای آب که به سبب صفا قابل ظهور صور مثالی می گردد — پس ظاهر

۱. مرکب واکه (ن).

۲. رک. سهروردی، تلویحات، الفن الثانی، نسخه خطی، برلین ۵۰۶۲، ظهور برگ ۶۲، س ۱۴ تا ۲۰.

۳. حکم. کریم ۲، ص ۲۰۶، س ۱۱ و ۱۲.

می شود. صور مثالی ذروی، چنانچه در آب و سایر ممتضدات مرکبه ظاهر می شود، مانند شیشه و بلور، به حسب استعداد، مراد از «غیره» مرکبات مقتضد است. مثل بلور و شیشه که به سبب غلبه اجزائی مائی مقتضد شده و مظهر صور مثالی است.

قوله: وفيه من العاجزية ما يقبل النور ويحفظه [ويحفظ] الاشكال والصور. این بیان مناسبت روح حیوانی است به صمیمیه ظلماتیه - یعنی روح حیوانی - به سبب فی الجملة کثافت که در وی است قبول می کند انوار فایضه از عقل و نفس را، و حفظ می کند اشکال و صور مثالی و خیالی را که ظاهر می شود به نزد او؛ از جهت اقتصاد او.

قوله: وفيه [أيضاً] اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضاً المناسبة للنور<sup>۱</sup>

العارض<sup>۲</sup>.

یعنی این روح حیوانی به اعتبار لطافت، مناسب نور جوهری؛ و به اعتبار حرارت، مناسب نور عرضی است؛ و به اعتبار حرکت نیز مناسب نور عرضی است.

قوله: وإذا لم يكن في اعداد نوعه الثبات لسرعة تحكله باعتبار اللطف<sup>۳</sup> و غلبة الحرارة، ثبت نوعه بالعدد<sup>۴</sup>. [وهو انجذاب الدّم من الكبد الى الجانب الأيمن وسريان البخار المتصاعد عنه الى الأيسر]<sup>۵</sup>.

اقول هذا ظاهر عن الشرح وقد مرّ ثبانه فلا حاجة الى التكرار.

قوله: فقد أتى على جميع مناسبات النور<sup>۶</sup> [و غيره... أن ناسب النور من وجه خالفه من آخر]<sup>۷</sup>.

از این بیان ظاهر شد که این روح را به نور مناسبت تمام است و عناصر بسیطه و مرکبه، اگر چه مناسب نور است از یک وجه ولیکن بخلاف اوست از وجه دیگر.

قوله: فإن الغضاء لم يكن يقبل الشعاع، [فلم يناسب النور من هذا الوجه]<sup>۸</sup> ولكن يناسب النور بحرارته و سرعة قبول حركته، و لهذا قصد الى [عالم] النور البرزخي الذي دامت حركته<sup>۹</sup>.

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱۲ و ۱۳.

۲. لمناسبت النور (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱۳ و ۱۴.

۴. التلطف (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱۴ و ۱۵.

۶. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۱ و ۲.

۷. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱۵، الی ص ۲۰۷، س ۱.

۸. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۳ و ۴.

۹. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۵.

۱۰. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۱ الی ۳.



یعنی چون هوای حار به واسطه شفافیت حایل شعاع نیست، پس از این وجه مناسبت نه‌آرد به نور؛ بلکه مناسبت او به نور از جهت حرارت و سرعت قبول حرکت است. و به سبب این مناسبت که هوا حار نبود از دور قصد نمودم است هوا به جانب نور و برزخ فلکی نورانی — که دائم حرکت است — و قریب شده است به آن برزخ و جز او مستعمل مقعر فلک قمر است.

قوله: والعاجز قبل النور الشعاعي وحفظه، فناسب<sup>۱</sup> من هذا الوجه.<sup>۲</sup>

یعنی ارض که برزخ حاضر است ازین حیث که قبول می‌کند شعاع را و حفظ می‌کند مناسب نور است؛ و اگر چه از وجوه دیگر مناسبت ندارد.

قوله: والمقصد حفظ الشعاع و صار مظهراً لمثال النیر والمستنیر<sup>۳</sup> [فهو وإن ناسب النور

من هذين الوجهين ولكن خالف... بالبرد ونحوه]<sup>۴</sup>.

<sup>۱</sup> و آب که مقصد است از این وجه که حفظ می‌کند شعاع را و مظهر مثال نیر و مستنیر است، مناسب نور است؛ و از وجوه دیگر مانند برودت و کثافت مخالف نور است. و چون ثابت شد که عناصر بسیط از جمیع وجوه مناسب نور نیست پس مرکبات به طریق اولی از جمیع وجوه مناسب نخواهد بود؛ زیرا که جسم مرکب تابع جزو غالب است در جمیع احوال.

قوله: وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة.<sup>۵</sup>

یعنی مع النور والكثرة مناسبة مع النور بتصريف النور بتوسطه في البرزخ كما سيصرح،

قدس سره.

قوله: وهو المتبدد في جميع البدن.<sup>۶</sup>

این روح حیوانی در تمام بدن ساری است مانند نور چراغ که در تمام خانه ظاهر است و هر جزو از این روح در هر عضو به منزله سراج است و به واسطه کمال اتصال انوار روح حیوانی به یکدیگر، و شدت تعلق نفس به بدن جمیع سراج می‌تواند.

قوله: وهو حامل القوى النورية.<sup>۷</sup>

یعنی مدر که و محرکه به جمیع اقسامها.

قوله: ويتصرف [النور] الاسفهب في البدن بتوسطه.<sup>۸</sup>

زیرا که بد[ن] توسط نور اسفهد — که در غایت لطافت است — در حیصیه ظلماتیه

۱. فناسب النوار (ن).

۲. حکک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۳ و ۴.

۳. حکک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۴ و ۵.

۴. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۱۰ و ۱۱.

۵. حکک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۶.

۶. حکک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۶ و ۷.

۷. حکک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۷.

۸. حکک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۷.

— که در غایت کثافت است — ممکن نیست.

قوله: وما يأخذ من النور السانع ... ينعكس منه [على] هذا الروح.<sup>۱</sup>

یعنی انوار فایضه بر نفس ناطقه منعکس می‌شود بر بدن و چنانچه از اعمال جوارح نفس متأثر [می‌شود]، همچنین از انوار فایضه از مبادی عالیه بر نفس، بدن نیز متأثر می‌گردد.

قوله: وما به الحس والحركة هو الذي يصعد الى الدماغ و يعتدل، [و يقبل] [من] النفس]]<sup>۲</sup> السلطان النوري، ويرجع الى جميع الاعضاء.<sup>۳</sup>

یعنی آن روح که به او حس و حرکت است در بدن، چون به دماغ صعود می‌کند معتدل می‌گردد، به سبب برد مزاج دماغ؛ و قبول می‌کند از نفس نوری را که موجب حس حرکت است؛ و رجوع می‌کند به جمیع اعضای مدرکه و محرکه؛ و آن اعضا را حس و حرکت پیدا می‌شود به سبب آن روح نورانی.

قوله: ولمناسبة السرور مع النور صار كل ما توكد روحاً روحانياً مفرحاً.<sup>۴</sup>

یعنی به سبب مناسبت که سرور را با نور است هر چه روح نورانی می‌شود از اغذیه و ادویه مفرح است و موجب سرور است زیرا که سرور لازم نور است، و وحشت لازم ظلمت.

قوله: ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متفجرة عن الظلمات منهبطة عند مشاهدة الانوار<sup>۵</sup> [و هذا معلوم وجداني لكل ذي نفس والحيوانات كلها يقصد النور في الظلم] <sup>۶</sup>.

و مکرر به تجربه رسیده است که حیوانات بوی در لیالی مظلمه هرجا آتش می‌بیند به آن طرف میل می‌کند، و حیوانات بحری در شب بهتاب از آب برآمده مشاهده نور می‌کنند. قال-

الشَّارِحُ: [و كذلك النور الاسفهد كما رأى ضوء سراج البدن تعلق به] <sup>۷</sup> چون نور به نور مایل است بالطبع، بنا بر آن نور اسفهد به مناسبت نورانیت روح حیوانی مایل بدن شده است.

قوله: فالنور الاسفهد و إن لم يكن مكانياً ولا ذاهجاً، إلا أن الظلمات التي في صيغته سطیعة له. <sup>۸</sup> [و انت بعد أن رأيت علاقة بين الحديد والمغناطيس و تحريكاً فلا تتعجب من هذا]] <sup>۹</sup>.

۱. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۸ و ۹.

۲. شیرازی، ص ۴۶۴، س ۱۴.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۹ و ۱۰.

۴. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۱۰ و ۱۱.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۱۱ الی ۱۳.

۶. شیرازی، ص ۴۶۴، س ۱۹، الی ص ۴۶۵، س ۱.

۷. قوله (ن).

۸. شیرازی، ص ۴۶۵، س ۵ و ۶.

۹. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۱۳ و ۱۴.

۱۰. شیرازی، ص ۴۶۵، س ۹ و ۱۰.

می‌فرماید که از تعلق نفس به بدن توهم گرفته نشود. که نفس حرکت می‌کند به جانب بدن و مایل می‌شود به او بنابیند اجسام، زیرا که نفس مجرد از ماده است و منزّه از جمیع خواص اجسام؛ بلکه چنانچه ملک بر بسند خود قرار گرفته باشد و به عقل صحیح و فکر صواب تدبیر مملکت خود می‌نموده باشد، و اصلاً از محل خود حرکت نکند به جانب آن محال، همچنین نور اسفهد در عالم نور موجود است و صیصیه در عالم کون و فساد، و بی آنکه در نور اسفهد تغیر و اختلاف راه یابد، تا که آن وقت صیصیه قابل تدبیر و تصرف است به قوای ظلماتیه نیاتیه، و تدبیر و تصرف می‌کند در وی و حفظ می‌کند او را از مکروهات، و جذب می‌کند به او مرغوبات، و به قوای نورانیه آثار و احکام خود را در عالم شهادت ظاهر می‌کند؛ و میل و رغبت نفس به بدن میل و رغبت حدید است به مقناطیس؛ یعنی چنانچه آن مناسبت [که] الحدید والمقناطیس [را] است، حدید را مایل مقناطیس می‌کند، همچنین آن مناسبت معنوی که بین النفس والبدن است، نفس را مایل تدبیر و تصرف بدن می‌کند. و چون قابلیت تدبیر و تصرف از بدن زایل می‌شود و نفس مدبر و متصرف بدن دیگر می‌شود، اگر تناسخ ممکن باشد آن بدن جسمانی خواهد بود والا مثالی؛ به شرط آنکه او را به عالم صورت - نفس را - اصلاً مناسبت نمانده باشد، در عالم نور و سرور از لذات عقلیه - که به وسیله بدن حاصل کرده است - منلذذ و مسرور می‌باشد ابدأ «فی مقعد صدق عند ملک مقتدر»<sup>۱</sup> و تفصیل این در «مقاله پنجم» مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی.

قوله: واعلم أن الانسان إذا نسي شيئاً ربما يصعب عليه ذكره حتى أنه يجتهد عظيماً ولا يتيسر له، ثم يتفق أحياناً أن يتذكر ذلك بعينه. فليس هذا الذي يذكره... بعض قوی بدنه [[ثم يتذكر ذلك بعينه]]<sup>۲</sup> والأما غاب عن الثور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه.<sup>۳</sup>

در صدر فصل مذکور شده بود که در این فصل سه مطلوب بیان می‌فرماید. چون از بیان یکی فارغ شد شروع نمود در بیان مطلوب دوم؛ که ابطال حواس خمس باطنه است. و غرض از ذکر این عبارت ابطال قوت حافظه است، و تقریر این مطلوب به احسن طریق این است که: مکرراً واقع شده است که یک امر فراموش شده است؛ و هر چند سعی نموده شده است اصلاً به یاد نیامده است و بعد از زمان طویل، اتفاقاً، بی تأمل و تفکر به یاد آمده است؛ پس معلوم شد که امر نفسی در قوت بدنی محفوظ نبوده است، والا همیشه حاضر می‌بود. زیرا که میان نور مدبر و قوای باطنه اصلاً حجاب نیست.

قوله: وليس على ما يفرض أنه محفوظ في [بعض] قوی بدنه و منع عنه مانع، فإن.

۱. تدبیر (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۵۴، آیه ۵۵.

۳. شیرازی، ص ۴۶۵، ص ۱۹.

۴. حکم کربن ۲، ص ۲۰۸، ص ۴ الی ۸.

الطالب إنما هو التور المتصرف، وليس برزخی حتی يمنع مانع عن امر محفوظ فی بعض قوی صیغته... فلیس التذکر الا من عالم الذکر، و هو من [مواقع] سلطان الانوار الاسفهدیة الفلکیة، فإنها لا تنسی شیئاً<sup>۱</sup>.

بعضی از حکمای مشائین گفته‌اند که امر منسی در حافظه می‌ماند ولیکن به سبب منع نمودن مانع به یاد نمی‌آید. مصنف می‌فرماید که این کلام صحیح نیست، زیرا که طالب امر منسی نور مجرد است، و او نه جسم است و نه جسمانی تا میان او و مطلوب چیزی حجاب تواند شد. و چون ثابت شد که امر منسی از عالم انوار اسفهدیة فلکیه به سبب تقابلی که نور اسفهد انسانی را به آن انوار واقع می‌شود فایض می‌گردد - و مانع ادراک نفوس محفوظه در انفس<sup>۲</sup> عوایق جسمانی و مشاغل حسیه است - بنا بر آن بعد از تقلیل مشاغل حسیه عکس چیزی که در انوار اسفهدیة فلکیه است بر نور اسفهد انسانی می‌تابد و مثل مجردات آینه هاست و مثل عوایق حسیه و مثل نفوس زنگار آینه است؛ و چنانچه از آینه صاف روشن در آینه صاف دیگر که مقابل او بوده باشد عکس ظاهر شد، همچنین انوار اسفهدیة انسانی - که از عوایق حسیه نجات یافته‌اند تا تقلیل نموده‌اند عوایق را - بعضی امور و معانی را از عالم<sup>۳</sup> انوار اسفهدیة فلکیه اخذ می‌کنند. زیرا که حجاب بین المجردات عوایق حسیه است و بس؛ و لهذا اگر چیزی فراموش می‌شود تا این شخص [آینه] امر دیگر از حسیات مشغول می‌باشد به یاد نمی‌آید، و بعد از فراغ از آن شغل به یاد می‌آید؛ و بعضی اوقات اصلاً به یاد نمی‌آید، زیرا که اگرچه از یک شغل فارغ شده است ولیکن به سبب کثرت مشاغل، به شغل دیگر متوجه می‌شود. و سبب ظهور حقایق امور معقوله و حسیه آینه و ماضیه و کائنه به بعضی زهاد و حکما این است که از کثرت خلوت و ریاضت و تقلیل مشاغل حسیه آینه دل ایشان بغایت روشن و صافی شده است و نفوس محفوظه علوی را اکثر اوقات مشاهده می‌کند؛ زیرا که هر چند آینه صاف تر باشد انعکاس صور از آینه دیگر در وی بیشتر است.

توله: والصّور الخیالیة علی ما فرضت مخزونة فی الخیال باطلة لمثل هذا، فإنها لو كانت فیها، لكانت حاضرة له و هو مدرك لها. ولا یجد الانسان فی نفسه عند غیبه عن تخیل زید شیئاً مدركاً له اصلاً<sup>۴</sup>.

حکمای مشائین گفته‌اند که خیال خزانه حس مشترک است چنانچه حافظه خزانه واهمه و متخیله است. و مصنف می‌فرماید که این باطل است زیرا که [اگر] خیال قابل صور حس مشترک بوده باشد لازم می‌آید که آن صور همیشه حاضر باشد به نزد نور مدبر و هرگز از وی

۱. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۸، ص ۷ الی ۱۲.

۲. انلاص (ن).

۳. عوام (ن).

۴. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۹، ص ۱ الی ۳.

غایب نشود؛ زیرا که حجاب نیست بین النور والقوی البدئیة اصلا، والثانی باطل؛ زیرا که صورت زید مثلاً در خیال حاصل می شود در یک زمان و در زمان دیگر غایب شدن آن صورت از خیال؛ [و] انسان نمی باید در ذات خود آن صورت را [که] مدرک او بود، اصلا. و چون صور خیالی بالکلیه محو می شود پس معلوم شد که در قوای بدنیه حاصل نشده بود و محفوظ نبود و گنجایش دارد که گفته شود که خیال قابل صور حس مشترک است نه حافظه آن صور؛ و از عدم حفظ عدم قبول لازم نمی آید، زیرا که آن صور از خیال به سرعت زایل می شود به سبب فرط رطوبت خیال؛ و قابل حفظ محتاج است به فرط بیوست. و جواب این است که در این شک نیست که یک قوت دیگر غیر از حس مشترک موجود است که تحلیل صور می کند، ولیکن کلام در این است که آن صور در آن قوت محفوظ نمی باشد تا هرگاه نفس اراده ادراک آن صور بکند در آن قوه ادراک می کرده باشد؛ بلکه آن صور از انوار اسفهبیدیہ فلکیه فایض می شود و آن قوت قبول آن صورت می کند؛ و آن قوت را به اعتبارات مختلفه، اسامی متعدده، حاصل شده است؛ چنانچه مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی.

قوله: بل اذا أحس الإنسان بشيء ما يناسبه، أو تفكر فيه... ينتقل فكره الي زيد فيحصل له استعداد استعادة صورته [[زید]] 'من عالم الذکر، والمعید... أنما هو النور المدبر.'

و چون باطل شد وجود و حفظ صورت زید در خیال پس می گویم که حق اینست که وقتی انسان شخصی مناسب زید را احساس نمود یا تفکر کرد در شيء مناسب زید، انتقال می کند فکر او به جانب زید، پس انسان را استعداد استفاده صورت زید از عالم انوار اسفهبیدیہ فلکیه حاصل می شود و نور مدبر که از عالم انوار است به سبب مناسبت که از انوار اسفهبیدیہ فلکیه دارد، از فیوض وارده از آن انوار مستفید می گردد.

قوله: وأثبت بعض الناس في الإنسان قوة و هيمة هي الحاكمة في الجزئيات، و اخرى [هي] متخيلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب أن محل [هما] التجويف الاوسط. ولقایل أن يقول: الوهم بعينه هو المتخيلة، وهي الحاكمة والحفصة والمركبة.<sup>۱</sup>

بیان حقیقت واهمه و متخیله مذکور شده است و به تکرار حاجت نیست. و مصنف می فرماید که می تواند بود که از یک قوت اعمال مختلفه صادر می شده باشد.

قوله: و دليلك على تعابر القوي إنما اختلال بعضها مع بقاء بعض أو اختلاف المواضع<sup>۲</sup>

۱. شیرازی ۲، ص ۴۶۶، س ۱۹.

۲. حک، کربن ۱۲، ص ۲۰۹، س ۳ الی ۶.

۳. فی (ن).

۴. حک، کربن ۱۲، ص ۲۰۹، س ۷ الی ۱۰.

۵. حک، کربن ۱۲، ص ۲۰۹، س ۱۱؛ و اختلاف... را ندارد.

ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة بعد فناء البدن<sup>١</sup> وليس ثم شيء حاكم<sup>٢</sup> في الجزئيات...  
و اختلاف المواضع عُرف بلزوم اختلال [بعض] القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنهما  
في التجويف الاوسط، واذ لا يختل احد<sup>٣</sup> منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضاً كذلك<sup>٤</sup>.

می‌فرماید که دلیل مشائیین بر تغایر قوای باطنه اختلال بعض قوا است به بقای بعض،  
یا اختلاف مواضع قوا است. اما اختلاف بعض به بقای بعض، صحیح نیست، زیرا که تا آن  
زمان که بدن قابل تدبیر و تصرف است جمیع قوا به اعمال خود مشغول است و بعد از آن  
به فساد بدن جمیع قوا باطل می‌شود؛ زیرا که تفصیل و ترکیب و ادراک معانی جزئیة بعد از  
فناهی بدن ممکن نیست به سبب آنکه عالم نور از ترکیب و تجزیه و آنچه از خواص اجسام است  
منزه است؛ بلکه بعد از فناهی بدن نفس ناطقه باقی می‌ماند به صفات مکتسبه که به وسیله بدن  
اکتساب نموده بود، و پس جمیع قوا معدوم می‌شود زیرا که حاصل آن قوا که روح حیوانی  
است معدوم می‌شود و بقای محمول بد[و] ن حامل مستع است بالضرورة و پس بطلان جمیع  
قوا دفعه واقع می‌شود. و تا بدن موجود است بطلان یکی و بقای دیگر ممکن نیست، و اختلاف  
مواضع بعض قوا به اختلال مواضع معلوم می‌شود. و موضع هر دو قوت تجويف اوسط است. و  
چون معلوم شد که مختل نمی‌شود احد<sup>٥</sup> هما مع سلامتی دیگر، پس مواضع این دو قوت نیز  
مختل نمی‌شود.

قوله: و أما تعدد الافاعيل.

فكلاماً.

[قوله]: اذ يجوز أن يكون قوة [واحدة] بجهتين تقتضي فعلين. أليس الحس المشترك  
باعتراقه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لا يتأني ادراكها إلا بحواس خمس؟ و  
[هو] يجمع عنده مثل جميع المحسوسات، فيدرك [ها] شاهدة<sup>٦</sup>.

و اما استدلال بر تعدد قوا از «تعدد افاعیل» باطل است، زیرا که می‌تواند بود که یک  
قوت به دو جهت اقتضای دو فعل کند؛ چنانچه حس مشترک هم به طور مشائیین مدرك جميع  
محسوسات است که ادراک محسوسات به حواس خمس میسر می‌شود؛ همچنین می‌تواند که  
یک قوت دیگر نیز باشد که به اعتبار و جهات مختلف از وی اعمال متعدده صادر شود.  
قوله: و لولا ذلك ما كان لنا أن نحكم أن هذا الابيض هو هذا العلو للحاظرين، فإن

١. حک. کرین ٢، ص ٢٠٩، س ١١: «بعد فناء البدن» را ندارد.

٢. عالم (ن).

٣. حک. کرین ٢، ص ٢٠٩، س ١٠ الی ١٤.

٤. حک. کرین ٢، ص ٢٠٩، س ١٤ و ١٥.

٥. حک. کرین ٢، ص ٢٠٩، س ١٥، الی ص ٢١٠، س ٢.

الحس الظاهر منفرداً بأحدهما، والحاكم يحتاج الى حضور<sup>١</sup> الصورتين ليحكم عليهما. فاذا جاز أن يكون... ادراكات كثيرة فجاز منها أفاعيل متعددة كثيرة<sup>٢</sup>.

واقول وقد مرّ بيانه فلا حاجة الى التكرار فهذا ظاهر عني عن الشرح.

قوله: والحق أن هذه الثلث... قوة واحدة باعتبارات<sup>٣</sup> [و محل هذه القوة هو بطن الاوسط من الدماغ]<sup>٤</sup>.

بمعنى يك قوت است که به اعتبار حصول صورت خیالی در وی، او را به خیال تعبیر می‌کند؛ و به اعتبار ادراک معانی جزئیّه—که متعلّق است به محسوسات—واهمه گفته‌اند؛ و به اعتبار تفصیل و ترکیب، متخیله. و محل این قوت بطن اوسط دماغ است. و از این کلمات معلوم شد که به مذهب مصنف قوای باطنه دو قوت است: یکی حس مشترک و دویم آن قوت که او را به اعتبارات و جهات متعدده اسامی متعدده پیدا شده است.

قوله: والذي يدل على أن هذه غير النور المدبر، أنا إذا حاولنا تشبّهاً على شيء، نجد من أنفسنا شيئاً يتنقل عنه، ونعلم منا أن الذي يجتهد في التثبيت... غير الذي ينكرها<sup>٥</sup>. وإذا كنا نجد في أبداننا ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به أنا نثبتنا<sup>٦</sup>.

چون ابطال کرد حواس و قوای باطنه را، و گفت که یک قوت است در بطن اوسط دماغ که او را به اعتبارات مختلفه اسامی متعدده حاصل شده است، و خواست که بیان کند مغایرت آن قوت را به نور مدبر—تا گمان برده نشود که همان نور مدبر مصدر افعال مختلفه می‌شده باشد بدون وسیله قوت دیگر—بنابر آن گفت که از جمله چیزهائی که دلالت می‌کند بر مغایرت این قوت به نور مدبر این است که بعضی اوقات قصد می‌کنیم به یک امر و می‌خواهیم که عملی بکنیم می‌باییم در نفس خود چیزی را، «انتقال» یعنی انکار می‌کند آن امر را. مثلاً اگر شخصی خواهد که در شب تاریک در خانه‌ای با مرده تنها باشد نمی‌تواند بود. پس دو چیز یافته می‌شود: یکی آن که می‌گوید که مرده جماد است و از جماد رسیدن ضرر ممکن نیست؛ و دویم آنکه انکار می‌کند این معنی را، و علی هذا القیاس جمیع خواطر که بعضی از آن ملکی است و باعث است بر خیرات و حسنات، و بعضی شیطانی است و باعث است بر شرور و سیئات. پس معلوم شد که منکر غیر قوت عاقله مدبرک کلیات است که انانیت ما عبارت از اول است. و این

١. حصول (ن).

٢. حک. کرین ٢، ص ٢١٠، س ٢ الی ٥.

٣. حک. کرین ٢، ص ٢١٠، س ١٢.

٤. شیرازی، ص ٤٦٩، س ٢ و ٣.

٥. هذا (ن).

٦. فی (ن).

٧. ينكره (ن).

٨. حک. کرین ٢، ص ٢١٠، س ١٣، الی ص ٢١١، س ٣.

متنکر قوت جسمانی است و لهذا مقدمات عقلیه را انکار می کند. و شیطان عبارت از این متنکر، و ملک عبارت از قوت عاقله است نزد اهل تحقیق و بصیرت.

قوله: فهو اذن قوة لزمت عن النور الاسفهب في الصيصه، ولاجل انها ظلمانية منطبعة في البزخ تنكر [ال] انوار المجردة ولا تعترف الا بالمحسوسات.<sup>۱</sup>

[[ و چون ثابت غیر هارب، و مقرر غیر متنکر است]]<sup>۱</sup>؛ پس ثابت شد که این قوت حاصل شده است از تعلق نور اسفهب بدصیصه در صیصه، و چون این قوت ظلمانیه است منطبع شده است در دماغ و بنا بر آن انکار می کند انوار مجرده و عالم عقل را؛ و بجز از محسوسات چیز دیگر را قبول نمی کند. پس هر که [را این] قوت حاصل می شود و— آن که این قوت بر قوت عاقله او غالب بوده باشد— او اصلاً به مجردات عقلیه قائل نمی شود و نه تحقیقاً و نه تقلیداً؛ «اولئك كالانعام بل هم اضل»<sup>۲</sup> و مابین این دو مرتبه، مراتب، بسیار است، و کمال هر شخص به قدر غلبه قوت عاقله است بر این قوت؛ و نقصان هر کس به قدر غلبه این قوت است بر قوت عاقله، والله يلهم الصواب واليه المآب.

قوله: وربما تنكر نفسها وتساعد في المقدمات، فاذا وصلت الى النتيجة، عادت منكورة.<sup>۳</sup> یعنی از عجب احوال این قوت این است که انکار می کند وجود خود را؛ و بر این مطلوب مقدمات ترتیب می دهد؛ و چون نتیجه می رسد و می بیند که صحیح نیست باز انکار می کند آن انکار را، مانند سوفسطائیه که انکار جمیع وجود اشیاء نموده اند و چون از اثبات این عاجز آمده اند انکار نموده، شک در شک شده راه ضلالت پیموده اند؛ نعوذ بالله عن طریق الضلالات.

قوله: والتذكر وإن كان من عالم الأفلاك، إلا أنه يجوز أن يكون قوة تتعلق بها استعداد ما للتذكر.<sup>۴</sup>

جواب سؤال مقدر است و تقریر سؤال این است که: چون تذکر از عالم افلاک است، و قوت عاقله مذکر است، پس وجود قوت دیگر ضروری نیست؟ و جواب این است که از خواب خطرات متعارضه معلوم می شود که مثبت غیر متنکر است و اگر چه مذکر در حقیقت قوت عاقله است ولیکن از این خطرات متعارضه معلوم می شود که یک قوت جسمانی موجود است که او را استعداد تذکر معانی معقوله از عالم افلاک حاصل شده است. و خلاصه جواب این است که

۱. حکم، کربن ۱۲ ص ۲۱۱، ۴ و ۵.
۲. شیرازی، ص ۴۶۹، ۱۲ و ۱۳.
۳. قرآن مجید، سوره ۷، آیه ۱۷۹.
۴. حکم، کربن ۱۲ ص ۲۱۱، ۵ و ۶.
۵. شاک در حاک (ن). (تذکره و غیره) و غیره.
۶. حکم، کربن ۱۲ ص ۲۱۱، ۷ و ۸.



آن قوت به منزله قوت باصره است، که چنانچه به قوت باصره نفس ادراک حسیات می نماید، همچنین به این قوت ادراک می کند معانی معقوله را. و آن که این قوت بعضی اوقات ادراک می کند خلاف نفس الامر را، بدان سبب است که به سبب غلبه قوای ظلماتیه و کثرت میل نفس به جسمانیات، انتقال نموده [به] این قوت [که] به ضد آن معانی [است] که در عالم افلاک است؛ و الاختلاف در معانی ممکن نیست. قال الشارح: [[ بدل علی تعلق الاستعداد بها اختلال<sup>۱</sup> التذکر لاختلال البطن<sup>۲</sup> الاخير<sup>۳</sup> ]] و اگرچه این مقدمات — که در باب حواس باطنه مذکور شده است — ظنی است ولیکن کثرت ظنیات موجب اطمینان می شود.

قوله: وقد علمت أن انطباع الصور في العين مستع<sup>۴</sup>.

این مطلوب سیوم است از مطالب ثلاثه که در این فصل مذکور می شود. ارسطاطالیس و اکثر مشائین گفته اند که صور اشیاء در باصره منطبع می شود؛ و به سبب انطباع مرئی می گردد؛ و مصنف — در «قسم اول»<sup>۵</sup> این کتاب — رد کرده است این مذهب را؛ و گفته است که: انطباع صور کبیره در محال صغیره مستع است بالضرورة، و ایضاً طایفه ای از حکما گفته اند که ابصار به خروج شعاع است از عین، و ملاقات او به مبصرات و عند الملاقات ایضاً واقع می شود، و این نیز باطل است، زیرا که این شعاع عرض است یا جسم است؛ اگر عرض است، چون انتقال عرض از یک محل به محل دیگر محالست، پس انتقال نیز از یک جسم به جسم دیگر ممکن نباشد، هذا خلف؛ و اگر جسم است، متحرک به اراده است یا متحرک است به طبع؛ اگر متحرک به اراده است پس حیوان ذی شعور مدرک است، و بر این تقدیر مدرک شعاع باشد نه انسان، و این باطل است بالضرورة؛ و اگر متحرک به طبع است پس باید که حرکت او مخصوص یک جهت باشد نه جهات مختلفه، و این نیز باطل است بالضرورة. قوله: فالحق في صور المرآيا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة، بل هي صياص معقنة

ليس لها محل.<sup>۶</sup>

یعنی اذا ثبت أن الابصار بالانطباع والشعاع مستع، فالحق أن ما يرى في المرآيا و الخيال من الصور هي صور مثالية معقنة لا في محل و مكان، و مظهره في الخيال. والمرآيا التي قابلته بظهورها بوجود علتها التامة التي كانت اقتضاء المرآيا وجودها و وجود الخيال و مقابلة

۱. الاشياء (ن).

۲. اختلاف (ن).

۳. الباطل (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۷۰، س ۲.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۲۱۱، س ۱۲.

۶. حکم. کربن ۲، ص ۹۷ الی ص ۱۰۳: در ابطال جسمیت شعاع و ابطال اقوال دیگر در ابصار.

۷. حکم. کربن ۲، ص ۲۱۱، س ۱۳، الی ص ۲۱۲، س ۱.

الرائی مع العرایا والاوزاع الفلکیة من اجزائها. واما صور مرئیة که بدون مرایا در عالم شهادت دیده می شود به علم حضور [ی]، اشراقی است؛ که حادث می شود این اشراق در وقت مقابله جسم به بصیر و صحت قوت باصره و سلامت او از خلل و علل و غیر آن؛ اموری که از جمله اجزای علت تأیید حصول اشراق حضوری است. و چون جسم مرئی را هویت خارجی است بنا بر آن بعد از وجود شرایط و ارتفاع موانع از نفس، اشراق حضوری واقع می شود بر وی، و نه این است که این اشراق مخصوص باشد به جسم بلکه هر شیء مستبصر که مقابل باصره است به سبب این اشراق نفس ادراک می کند آن شیء را در خارج [که] هویت و حقیقت بوده باشد. و اگر شبح محض باشد مانند صور مرایا پس محتاج می شود آن صور به مظاهر مانند مرآت، و بعد از مقابله جلیدیه به مرآت، واقع می شود از نفس اشراق حضوری — که آن اشراق مرآت این اشیاء است — به واسطه مرآت جلیدیه و مرآت خارجی. این است مذهب سبف در باب رؤیت اشیا. و این مذهب مطابق است به مذهب اشاعره و اهل حق که ایشان می گویند که سنت الهی بر این رفته است که هر گاه شیئی که قابلیت رؤیت داشته باشد در مقابل باصره واقع شود — و حجاب میان او و باصره نبوده باشد — و قوت باصره از خلل و علل سالم باشد؛ و نفس قصد ادراک آن شیء بکند، البته آن شیء بدرک شود، و هذا من سنن الله، «ولن تجد لسنة الله تبديلا... و تحویلا». قال الشارح: «[فإذا] الصُّورُ الخيالية لا يكون موجودة في الازهان لاستناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان ولا يشاهدها كل سليم الحس وليست عدماً محضاً، وإلا لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها عن بعض ولا محكوماً عليها بأحكام مختلفة واذ هي موجودة وليست في الازهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صوراً جسمانية لا عقلية، فبالضرورة تكون موجودة في صنع آخر وهو عالم يسمى بالعالم المثالي والخيالي<sup>۵</sup> متوسطة بين عالمي العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل، لأنه أكثر تجريداً من الحس وأقل تجريداً من العقل، وفيه جميع الاشكال والصور<sup>۶</sup> والمقادير والاجسام [و] ما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاوزاع والهيئات وغير ذلك قائمة بذاتها... لا في محل و [لا في] مكان»<sup>۷</sup>. هذا كلامه رحمه الله. وجميع خوارق عادات که از انبیا و اولیا و حکما و گهنة ظاهر می شود از جهت اطلاع بر خصوصیات احوال آن عالم است چنانچه در «مقاله پنجم»، انشاء الله تعالی، مذکور خواهد شد، مفصلاً. و به عقیده مشایخ

۱. ر. ک. حکک. کرین ۲، ص ۱۳۴، ص ۱۱، الی ص ۱۲۵، ص ۱۱: درباره شاهده.

۲. قرآن مجید، سوره ۳۵، آیه ۴۲ و ۴۳.

۳. راجع (ن).

۴. سوره (ن).

۵. فی عالم آخر و هو العالم المثالي والخيالي (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۴۰، ص ۵ الی ۱۳.

صوفیه مثال ذو قسم است: مثال مطلق و مثال مقید. مثال مقید صور خیالیه است که بعضی اوقات مطابق مثال مطلق است و بعضی اوقات به سبب غلبه حسیات مطابق نمی باشد. و در اواخر «مقاله پنجم» انشاء الله تعالی، این معنی به تفصیل بیان کرده خواهد شد.<sup>۱</sup>

قوله: وقد يكون لها مظهر ولا تكون فيها [[لما بيّنّا]]<sup>۲</sup> فصور المرأة مظهرها المرأة، وهي معلقة لا في محل و [لا في] مكان، وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة<sup>۳</sup>.

یعنی این صیاصی معلقه در مظاهر حلول نکرده است و نه منقطع شده است، زیرا که انطباع صور کبیره در محال صغیره مستمع است؛ کما بیّنّا، بلکه آینه و خیال مظاهر آن صور است و این صیاصی مثالیّه قائم بالذات مستغنی از محل است و چنانچه صورت زید که در آینه و خیال ظاهر می شود مثال صورت زید است که در آینه و خیال است، زیرا که مماثلت از طرفین متساوی است.

قوله: والنور الناقص كمثل النور التام، فافهم<sup>۴</sup>.

مراد از «نور ناقص» نور عرضی، و مراد از «نور تام» نور جوهری است؛ و چون این باب به مثل باب وسیع است و اسرار عظیمه از ادراک آن منکشف می شود، بنابراین امر به فهمیدن نمود. و جمیع موجودات عالم حس مثال موجودات عالم نور تام جوهری است؛ مثلاً شمس عالم حس مثال شمس عالم عقلی است و جمیع کواکب امثله کواکب عالم عقلی است. و لازم نیست که مثال من جمیع الوجوه مشابه ممثّل بوده باشد، بلکه مخالفت مثال شیء به آن شیء از بعضی وجوه ضروری است والا لازم می آید که مثال عین ممثّل بوده باشد.

قوله: وكما أنّ الحوائس كلّها ترجع إلى حاسة واحدة... فجميع ذلك يرجع في النور المدبر إلى قوة واحدة<sup>۵</sup>.

مراد از «حوائس» حواس ظاهر است که ادراک به این حواس بدون حس مشترک واقع می شود. و «ذلك» اشاره است به جمیع قوای نباتیه و حیوانیه که مرجع آن به نور مدبر است. قوله: والابصار وان كان مشروطاً فيه العقابله... إلا أنّ الباصر فيه النور لا ينهد<sup>۶</sup>.

و چون ادراک او عین ذات اوست پس جمیع قوا راجع به ذات اوست. و در ابصار اگرچه مقابله شرط است بین البصر والعُصْر، ولیکن باصر نفس لاطقه است، نه بصرونه حس مشترک و

۱. مثال مقید (ن) رک. کشف اصطلاحات الفنون، (کلکته، ۱۸۶۲) جلد ۲، ص ۱۳۴۲، ص ۶ و ۷؛

(A Dictionary of the Technical Terms, used in the Sciences of the Muslims)

۲. شیرازی، ص ۴۷۰، ص ۱۶.

۳. مظاهرها (ن).

۴. حکک. کربن ۲ ص ۲۱۲، ص ۱ الی ۳.

۵. حکک. کربن ۲ ص ۲۱۲، ص ۵، الی ص ۲۱۳، ص ۱: فانهم ذلك (ن).

۶. حکک. کربن ۲ ص ۲۱۳، ص ۲ و ۳.

۷. حکک. کربن ۲ ص ۲۱۳، ص ۴ و ۵.

نه قوت دیگر.

قوله: وإنما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأن الشيء قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل في حكم الحجاب.<sup>۱</sup>

جواب سؤال مقدر است. و تقریر سؤال این است که چون با صبره نور اسفهد است و او در عالم انوار است، باید که قبل از مفارقت بدن نیز احوال اشیای موجوده آن عالم را تواند دید؟ جواب این است که اگر چه نور اسفهد در عالم نور است ولیکن به سبب اشتغال مدبر بدن از ادراک آن عالم محجوب شده است و بعد از قطع تعلق از بدن — که مانع و حجاب با لکلیه دفع می شود — ادراک معقولات بر وجه اتم او را حاصل می شود؛ و بعد از ضعف مانع — که به سبب ریاضات بدنیه با اشتغال به علوم عقلیه<sup>۲</sup> به وقوع می آید — یا بعد از خلع بدن — که به اکتساب حاصل شده باشد — یا در اصل فطرت، اشتغال به بدن مانع ادراک آن عالم نتواند شد، مانند اکثر انبیاء. البته ادراک بعضی از امور عقلیه به قدر مناسبت و استعداد نفس میسر می شود.

قوله: وقد جرب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريعة أتمّ ممّا للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم سيقنون حينئذ بأن ما شاهدون من الأمور ليست نقوشاً<sup>۳</sup> [[منطبعة]]<sup>۴</sup> في بعض القوى البدنية<sup>۵</sup>، [[بل يجرمون<sup>۶</sup> بأنّها ذوات قدسية قائمة بذواتها دون محل و زمان و مکان]]<sup>۷</sup> والمشاهدة البصرية باقية مع التور المدبر.<sup>۸</sup>

مراد از «اصحاب عروج» انبیاء و حکماءند که بعضی اوقات ایشان خلع بدن نموده ادراک عالم نور می کردند؛ چنانچه منقول است که سید کائنات، صلوات الله علیه، بعضی اوقات در زمان نزول وحی آنچنان از خود بیخبر می شدند و حواس ایشان معطل می شد که به جایه خیال می کردند که خواب کرده اند و بعد از لحظه ای به حال آمده آیات منزله را می خواند [ند]. و افلاطون و حکمای سابق نیز بعد از خلع بدن چیزی را که ادراک می کردند در حال تعلق به بدن آن را بعینه بیان می کردند. و ایشان در آن زمان که ادراک آن امور می کردند به حدس صحیح می دانستند که این نفوس منطبعة در قوای بدنیه نیست.<sup>۹</sup> بلکه ذوات قدسیه قائم به ذواتها است که در مکان نیست. و تأکید نموده است، مصنف قدس سره،

۱. حکک. کرین ۲، ص ۲۱۳، ص ۵ و ۶.

۲. للیه (ن).

۳. شیرازی، ص ۴۷۲، ص ۱۲.

۴. من البدنية (ن).

۵. يعدسون (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۷۲، ص ۱۲ و ۱۳.

۷. حکک. کرین ۲، ص ۲۱۳، ص ۷ الی ۱۰.

۸. است (ن).

از برای اثبات مطلوب بقوله: «والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر» تا گمان برده نشود که شاید آن مشاهده بعد از رجوع به بدن بعینه باقی نمانده باشد.

قوله: «ومن جاهد في الله حق جهاده وفهر الفللمات، رأي أنوار العالم الاعلى مشاهدة اتم من مشاهدة المبصرات ههنا»<sup>۱</sup>

زیرا که مبصرات آن عالم الطف است و المبصرات این عالم در اونه الطف اتم است از اونه اکثف.

قوله: «فانوار الانوار والانوار القاهرة»<sup>۲</sup> مرثیة برؤية النور الاسفهد [و مرثیة] برؤية بعضها بعضاً.<sup>۳</sup>

یعنی انوار قاهره مرئی می شوند انوار مدبره مجردة اسفهدیه را، از جهت مناسبت انوار مدبره مجرد به ایشان در تجرد و نوریت؛ و بعضی انوار قاهره بعض دیگر را<sup>۴</sup> نیز می بیند از جهت نوریت و عدم خست حجاب میان ایشان و تجرد جمیع انوار قاهره.

قوله: «والانوار المجردة كلها باصرة» و ليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها.<sup>۵</sup>

یعنی انوار مجرد می بیند جمیع موجودات این عالم را، بلکه خواطر قلبیه ملکیه و شیطانیه را نیز ادراک می کند [[ زیرا که ایشان از علائق<sup>۶</sup> جسمانیه که مانع ادراک امور غایبه از حس است مجرداند، و اموری که موجود نشده است و در زمان مستقبل خواهد شد علم به وجود آن علی التفصیل دارند؛ که امر فلانی در زمان کذا و در محل کذا به این اسباب خواهد شد. و اما آنچه بالفعل است آن را [به] مشاهده حضوریه اشراقیه ادراک می کند<sup>۷</sup> و رؤیت ایشان عین الیقین است جمیع اشیاء را، و علم ایشان مانع بصر ایشان نیست<sup>۸</sup> به خلاف محجوبان، مثلاً علائق<sup>۹</sup> حسیه مانند مایان که بصر ما مانع علم ما است در ادراک معقولات، و علم ما مانع بصر ما است در ادراک محسوسات؛ مانند علم ما به ضوء ولون زیرا که شخصی که کور است او را علم به ضوء ولون حاصل نمی شود، و انوار مجرد و جمیع موجودات می بیند چنانچه ماضو و لون را می بینیم]]<sup>۱۰</sup>، «كما قال الله تعالى: «ألم يعلم بأن الله يرى»<sup>۱۱</sup> وقال جل

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۱۳، س ۱۰ و ۱۱.

۲. الظاهرة (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۱۳، س ۱۱، الی ص ۲۱۴، س ۱.

۴. دیگر و (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۱۴، س ۱ و ۲.

۶. عوالت (ن).

۷. می کنیم (ن).

۸. است (ن).

۹. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۴، س ۲، انی ۱۲.

۱۰. قرآن مجید، سوره ۹۶، آیه ۱۵.

جلاله: «أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسَرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ.»<sup>۱</sup> قال، عزَّاسمه: «أَنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُور.»<sup>۲</sup> و این علم بعد از رؤیت است پس آنچه در قلب خطور می کند آن را مجردات می بیند و علم به وجود آن اشیاء ایشان را حاصل می شود. و چون معلوم شد که انوار مجردة جمیع موجودات را همیشه می بیند، پس باید که سالک طریق حقیقة [ت] همواره این معنی به خاطر داشته، نفی خواطر شیطانی می کرده باشد، تا از جمیع معاصی مصون و محفوظ بماند؛ زیرا که در حضور آدمیان معصیت نمی تواند کرد و از ایشان شرم می دارد؛ و پس اگر این علم غالب شود که حق تعالی و ملائکه و انبیا و حکما و اولیا او را می بینند مستنع است که از وی معصیت صادر شود. و از این بیان ظاهر شد که ایمان فاجران و فاسقان بغایت ضعیف؛ و لهذا بعضی از اهل اسلام مرتکب [گناه] کبیره را مؤمن نمی دانند، و قوم دیگر مرتکب صغیره را کافر می دانند. و امام غزالی گفته است که: «اگر می دانی که حق تعالی، می بیند سخت دلیری و بیشرم که مخالفت فرمان او می کنی! و اگر می دانی که نمی بیند کافری!» و مراد از کافری، جاهل به جهل مرکب [است] که به مذهب جمیع حکما نجات او ممکن نیست.

قوله: فهذه القوى... كلها ظل ما في النور الاسفهد، والهيكल انما هو طلسمه.<sup>۳</sup> یعنی این قوای بدنیه اظلال جهات و اعتبارات عقلیه است که در نور اسفهد است و هیکل طلسم نور اسفهد است. و جمیع هیاکل به نسبت<sup>۴</sup> طلسم لهب نوع است، کما تر.

قوله: حَتَّى أَنْ الْمَتَخِيلَةَ أَيْضاً صَنِمٌ لِقُوَّةِ النَّوْرِ الاسْفَهْدِ الْحَاكِمَةِ<sup>۵</sup> [[على الأشياء... على نفسه احكاماً خاصة]]<sup>۶</sup>.

آن قوت باطنه را که به اعتبارات مختلفه، نامهای متعدده، پیدا شده است به اعتبار تخیل صور حسیه در این مقام متخیله گفته است. و احکام نور اسفهد که بر نفس خود می کند مانند وجود و حیات و علم و امثال آن است که می گوید انا موجود و انا حی و انا عالم.

قوله: ولولا أَنَّ النَّوْرَ الْمَدِيرَ لَهُ احْكَامٌ بِذَاتِهِ، مَا حَكَمَ بِأَنَّ لَهُ بَدَنًا أَوْ تَخِيلًا جُزْئِيًّا أَوَّلَهُ قُوَّةٌ مَتَخِيلَةٌ جُزْئِيَّةٌ فَهَذِهِ الْأَشْيَاءُ غَيْرُ غَايَةِ عَنْهَا، بَلْ ظَاهِرَةٌ لَهَا ظُهُورًا مَّا.<sup>۷</sup> ظاهر است و احتیاج [به] بیان ندارد.

۱. قرآن مجید، سوره ۱۶، آیه ۲۵.

۲. قرآن مجید، سوره ۵، آیه ۱۱.

۳. نمی بینی (ن).

۴. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۴، س ۳ و ۴.

۵. النسبته (ن).

۶. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۴، س ۴.

۷. شیرازی، ص ۴۷۳، س ۱۷ و ۱۸: على الأشياء وله على نفسه أيضاً... (ن).

۸. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۴، س ۵ الی ۷.

قوله: والتَّخِيلُ لا يأخذ صورة نفسه، فأنه حاكمٌ على المحسوسات وما يتبعها.<sup>١</sup>  
[[والتَّخِيلُ ليس به محسوس ليأخذ صورة نفسه ويحكم عليها]].<sup>٢</sup>

جواب سؤال مقدر است. و تقریر آن این است که شاید حاکم بر این امر که او را بدن و تخیل است تخیل بوده باشد. جواب می گوید که تخیل حاکم است بر محسوسات و خود محسوس نیست تا بر حکم خود حکم تواند کرد، پس معلوم شد که حاکم بر این امور نور مدبر است نه تخیل.

قوله: والنور الاسفهد محیطٌ و حاکمٌ بأن له قویٌ جزئیة، [[وله أخرى کلیة]]<sup>٣</sup> فله الحكم بذاته، وهو حسٌ جميع الحواس.<sup>٤</sup>

یعنی نور اسفهد محیط است به بدن و قوای بدن، چنانچه نور الانوار محیط است به جمیع موجودات. و این نور اسفهد حاکم است بر اینکه او را قوت جزئیة است که ادراک می کند به او جمیع محسوسات را؛ و قوت کلیة دیگر است که او ادراک می کند جمیع معقولات را؛ پس حاکم فی نفسه و حس جمیع حواس نور اسفهد است.

قوله: وما تفرق فی جمیع البدن یرجع فی النور الاسفهد حاصله الی شیء واحد.<sup>٥</sup>  
یعنی جمیع قوا و استعدادات در نور مدبر راجع است به ذات نوریة فیاضه او که فیاض لذاته است.

قوله: و للنور اسفهد اشراقٌ علی مثال الخیال و نحوه، و اشراقٌ علی الابصار المستغنی عن الصورة.<sup>٦</sup>

مراد از «نحوه» قوای باطنه استعدادیه است، یعنی نور مدبر اشراقات کثیره دارد؛ اشراق خیالی است و اشراق ابصری و اشراق قوای باطنه استعدادیه که مستعد قبول اشراق است از نور اسفهد. ولیکن اشراق ابصری مستغنی است از حصول صورت مبصر در عین، چنانچه ارسطو گفته است و سابقاً مذکور شده. و اشراقات دیگر دارد نور مدبر که به آن اشراقات ادراک عوا [ن]م نور می کند. قال الشارح: [[وله اشراقات أخرى... فأنه [و] إن كان لتعلقه بالبدن...]]

١. حکم. کرین ٢، ص ٢١٤، س ٧ و ٨.

٢. شیرازی، ص ٤٧٤، س ٦.

٣. قوه (ن).

٤. شیرازی، ص ٤٧٤، س ٩.

٥. حکم. کرین ٢، ص ٢١٤، س ٨ و ٩.

٦. حکم. کرین ٢، ص ٢١٤، س ٩، الی ص ٢١٥، س ١.

٧. المدبر (ن).

٨. مثال (ن).

٩. حکم. کرین ٢، ص ٢١٥، س ١ و ٢.

١٠. قوله (ن).

غير غافل عن البدن... كذا لك هو غير غافل عن العوالم العقلية]]<sup>۱</sup>. و این اشراقات آخری اشاره به آن اشراقات است که به آن ادراک عوالم نوریه می‌کند؛ و لهذا بیان کرد آن اشراقات را و گفت که چنانچه نفس ناطقه در زمان تعلق به بدن از تدبیر بدن غافل نیست، همچنین — در زمان تعلق از عوالم عقلیه نوریه نیز غافل نیست؛ مخصوصاً در هنگام صحت مزاج و شدت نور نیره، که نهایت توجه به عالم نور می‌دارد.

قوله: وله ذکر اجمالی، أن هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار.<sup>۲</sup>

[[یعنی چنانچه نور مدبر به علم حضوری اشراقی ادراک نمی‌کند چیزی را که مقابل باصره است، و به قوت باصره ادراک آن شیء می‌کند، همچنین به قوت باطنه جسمانیه — که آن را به اعتبار ادراک صور حسیه — متخیله می‌گویند، ادراک می‌کند صور مثالیه را که در عالم مثال موجود است و قائم است به ذات]]<sup>۳</sup>. و فرق میان اشراق ابصار و اشراق خیال این است که چیزی که به اشراق ابصار ظاهر می‌شود اشد و وضوحاً است نسبت به چیزی که به اشراق خیال ظاهر می‌شود؛ و سبب شدت وضوح آن امر که به اشراق ابصار ظاهر می‌شود طول مدت یقظه است از نوم و تخیل؛ و لهذا سید کائنات، صلوات الله علیه، فرموده: «الناس ينام فاذا ما توا انبهوا» و چون مدت آخرت غیر متناهی است بنا بر آن دنیا نسبت به آخرت خواب است و شخصی را که حقایق اشیاء در این عالم ظاهر شده است، همان حقایق در آخرت روشن تر ظاهر می‌شود؛ چنانچه صورت زید مثلاً که در خارج دیده می‌شود اشد وضوحاً است از صورت زید که در خواب دیده می‌شود یا تخیل کرده می‌شود؛ والا در اصل ادراک تفاوت نیست و در شرایع الهی همین انکشاف حقایق اشیاء را به رؤیت حق تعبیر کرده‌اند، فافهم ذلك و تدبر. و در آخرت لذت هر کس به قدر تجلی، و تجلی به قدر ادراک حقایق اشیاء در عالم شهادت خواهد بود؛ و این تجلیات بعد از خروج از درکات نیران است کما سیجیء تفصیله، انشاء الله تعالی.

قوله: والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية و عدم الحجاب بينه و بين المستبصر، فالنورية مع عدم الحجاب في المجردات انتم، وهي ظاهرة لذاتها.<sup>۴</sup>

چون علت ابصار، حاسة نورانیه و عدم الحجاب بین الرائي والمرئي است و نوریت و عدم حجاب در مجردات انتم، و مجردات ظاهر لذاتها است — زیرا که ظهور مجرد عین ذات اوست — پس مجردات رائي و مرئي است البته.

۱. غیره (ن).

۲. شیرازی، ص ۴۷۴، س ۱۴ الی ۱۶.

۳. حکم، کربن ۲، ص ۲۱۵، س ۳ و ۴.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۴، س ۱۹، الی ص ۴۷۵، س ۳.

۵. فالنورية و (ن).

ع. حکم، کربن ۲، ص ۲۱۶، س ۱ الی ۴.



[قوله]: فهى باصرةٌ وبصرةٌ.<sup>۱</sup>

[[ زیرا که مانع ادراک مرتفع شده است و علت ادراک باقی است، به خلاف نفوس ما که محجوب علایق جسمانی است [و] به سبب شواغل بدنیه از ادراک مجردات محروم است]]<sup>۲</sup>، و بعد از قطع تعلق از ابدان اگر هیئات که مانع رؤیت انوار مجردة است بالکلیه زایل شده باشد ادراک مشاهده جمال انوار عقلیه او را حاصل می شود، والا مدت دیگر در حجاب بوده در فراق مشاهده ایشان می سوزد، و بعد از زوال جمیع هیئات ادراک انوار عقلیه می کند. و چنانچه آینه — که به کدورات و نفوس تاریک شده باشد — چون بر آتش داشته شود بعد از زمان ما صاف شده قابلیت ظهور صور پیدا کند، همچنین هر نفس که از بدن مفارقت می کند چون فی الجمله کدورت و غیریت جسمانیت با خود می دارد پس ناچار به نار عبور می کند تا صاف شده قابلیت تجلی جمال الهی پیدا می کند، كما قال الله تعالى: «و ان منکم الا واردةا کان علی ربک حتماً مقتضیاً. ثم تُنجى الذین اتقوا و نذرنا الظالمین فیها جثیاً». <sup>۳</sup> مراد از «ظالم» کافر است که جاهل است به جهل مرکب، زیرا که او چون ظلم بر نفس خود کرده است لا یرم ایداً در حجاب خواهد بود و مشاهده بقای انوار عقلیه او را اصلاً حاصل نخواهد شد، نعوذ بالله منه.

قوله:

### المقالة الخامسة فی المعاد والنبوات والمنامات وفیهما فصول<sup>۴</sup>

چون از احوال مبادی و ما یشعلق بها فارغ شد شروع کرد در بیان معاد.  
قوله:

فصل<sup>۵</sup>

این فصل در بیان تناسخ است که مذهب قدمای حکما و افلاطون است و [[تناسخ عبارت از انتقال نفوس اشقیاست بعد از فساد ابدان انسانی به ابدان دیگر که مناسب آن ابدان است در اخلاق و افعال، طایفه ای از حکما که ایشان را تناسخیه می گویند گفته اند که نفوس جرمی دائم انتقال می کند از یک بدن به بدن دیگر و خلاصی آن به عالم نور ممکن

۱. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۳.

۲. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۶، س ۷ و ۶.

۳. قرآن مجید، سوره ۱۹، آیات ۷۳ و ۷۴.

۴. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۴ الی ۶.

۵. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۸.

نیست، و این مذهب مردود است نزد جمهور؛ زیرا که عنایت الهی مقتضی اتصال هر ذی-کمال است به کمال خود؛ و کمال نفس در این است که از جمیع تعلقات مجرد شده واصل مجردات شود. و اگر چه این دلیل اقناعی است ولیکن حق این است که نفوس کامل در علم و عمل را اصلاً مناسبت به صیاضی نمی باشد و انجذاب بدون مناسبت ممکن نیست، پس آن نفوس به صیاضی منجذب نمی شود مطلقاً؛ و ظاهر این است که بعضی نفوس کامل در علم و عمل می باشد البته، کما تدل علیه الاخبار والآثار المتواترة. و اگر چه این دلیل نیز ظنی است، زیرا که می تواند بود که کمال در علم و عمل ممکن نباشد و آن نفوس را که کامل در علم و عمل می دانند کامل نبوده باشد ولیکن به طریق مشاهده نوریة قلبیه ظاهر شده است به ارباب قلوب که بعضی نفوس در علم و عمل کامل می شوند و آن نفوس به عالم صورت متوجه نمی شوند اصلاً و به مقتضای ما کذب فؤاد ما رای، خطا در مشاهده قلبیه ممکن نیست. پس ثابت شد که جمیع نفوس ابداً مبتلای صیاضی نمی باشند. و بر این تجرد نفس ناطقه بسیار است که ذکر آن موجب تطویل است، و حکمای مشائیین گفته اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت بدن در عالم نور و سرور از لذات عقلیه ابداً متلذذ می باشند، و نفوس ناقصان و اشقیاء و متوسطین علی طبقاتهم اگر مبتلای جهل مرکب بوده باشد نجات ایشان محال است، و اگر جاهل به جهل بسیط بوده اند بعد از زمان طویل که آن جهل بسیط زایل می شود نجات می یابند، و این قوم به معاد جسمانی اصلاً قائل نیستند و افلاطون و قدسای حکما گفته اند که نفوس متوسطین و ناقصان و اشقیاء بعد از فناء ابدان متوجه تدبیر ابدان دیگر می شوند، مناسب اخلاق مکسبه. ولیکن این قوم اختلاف کرده اند در اینکه ابدان انسانی را به ابدان انسانی دیگر انتقال ممکن است یا نه؟ قومی گفته اند که به جمیع ابدان جمیع انواع مرکبات از معادن و نبات و حیوان و انسان ممکن است. طایفه ای گفته اند که به ابدان انسانی ممکن نیست. قومی گفته اند که به ابدان نبات ممکن نیست. و قومی گفته اند که به ابدان جماد ممکن نیست. و مذهب افلاطون و محققین قدما این است که به ابدان انسان و نبات و جماد نقل ممکن نیست. بلکه به ابدان حیوانات انتقال می کند. اما امتناع نقل به بدن انسان بدان سبب است که بدن انسانی باب الابواب است به مذهب ایشان، پس اگر نفس منتقل به او متعلق شود لازم می آید تعلق دو نفس به یک بدن، و این محالست؛ زیرا که هر شخصی در خود یک انانیت ادراک می کند. و اما به ابدان نبات و جماد نقل بدان سبب مستعنی است که غرض از نقل به ابدان دیگر این است که به واسطه آلام جسمانی نور اسفیه از این عالم متنفر می شود و در عالم نور بدون صیصیه بماند، و آلام جسمانی در ابدان نبات و جماد حاصل نمی شود، زیرا که نبات را حواس نیست و جماد را اصلاً قوا موجود نیست؛ و این مراتب نقل را اسامی مختلفه است. اما انتقال از ابدان انسانی را نسخ می گویند؛ و به ابدان حیوانی را نسخ؛ و به ابدان نبات را نسخ؛ و به ابدان جماد را نسخ

می‌نامند و او مذهب صیاحیبت «اجخوان الصفا» این است که ممکن است که در جمیع سرکبات جسمانی سیر کرده و به عالم افلاک انتقال نموده و از آنجا به عالم مثال انتقال کرده و اصل عالم نور می‌شود]]<sup>۱</sup>. و مذاهب اکثر حکمای هند این است که چهار «کان» است در عالم عناصر که نفوس هر کان در همان کان به ابدان دیگر انتقال می‌کند و به ابدان دیگر انتقال نمی‌کند: یکی «اندح کهان»<sup>۲</sup> است یعنی آنچه از بیضه پیدا می‌شود؛ دوم «چرخ کهان»<sup>۳</sup> است که عبارت از حیوانات چرنده و انسان است، یعنی چیزی که بچه می‌زاید بدون بیضه؛ سوم «اوبرج کهان»<sup>۴</sup> است که عبارت [از] نبات است؛ چهارم «بنج کهان»<sup>۵</sup> است که معادن باشد. پس نفوس انسانی به مذهب این قوم بدون حیوانات چرنده و انسان به ابدان دیگر انتقال نمی‌کند. و آنچه به این ضعیف بعد از تصحیح کلام حکما و علمای متورع ربانی و مشایخ صوفیه و کتب تفسیر و حدیث ظاهر شده است این است که نفوس کامل در علم و عمل اصلا به صیاحی انتقال نمی‌کند، و نفوس متوسطین در علم و عمل و کامل در عمل دون العلم به صور انسانی عالم مثال که مظاهر آن اجرام افلاک است انتقال می‌کند و احتمال دارد که بعد از ادوار کثیره به عالم نور انتقال یکنند. و کامل در علم دون العمل اگر متوسط در فضیلت است نیز به زودی به افلاک انتقال می‌کند. و اگر بغایت ردیء الاخلاق است مدت مدید در صیاحی حیوانات این عالم تا عالم مثال معذب بوده بعد از زوال هیئات ردیئه به عالم افلاک انتقال کرده به عالم نور محض انتقال می‌کند. و نفوس ناقصین در علم و عمل اگر ایمان تقلیدی به وجود و وحدت حق تعالی و حقانیت رسل و کتب او داشته است مدت مدید در صیاحی حیوانات این عالم تا عالم مثال معذب بوده بعد از مرور ادوار کثیره و زوال هیئات ردیئه به عالم افلاک که مظهر لذات وهمیه و حسیه جسمانی است انتقال می‌کند و ابداً در آن لذات می‌ماند؛ و اگر اصلا ایمان باخود نبرده است نجات او از صیاحی حیوانات این عالم تا عالم مثال ممکن نیست. و این است آنچه این ضعیف دریافته است والعلم عندالله لا یعلم۔ الغیب الا هو.

قوله: النور الاسفهد استدعا [ه] المزاج البرزخی باستعداده المستدعی لوجوده، فله

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۶، س ۹، الی ص ۴۷۸، س ۵.

2. Born from the eggs, like birds: ANDAJA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY.)

3. Born from the outer skin of the embryo ARAYUTA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY, P 414 C. 1.)

4. Sprouting, Germinating, (as a plant.) UDBHIJA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY, P. 190 C. 2.)

5. Born or brought out from a mine (KHANIM): KHANIJA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY, p. 336.)

الف [مع] صیصیته لأنها استدعت وجوده.<sup>۱</sup>

چون<sup>۲</sup> نفس حادث است به حدوث بدن و مناسبت تمام دارد به بدن، بنابراین مزاج برزخی صیصیه بر وی قابض شده است به واسطه کمال الفت — که نفس را به بدن شده است — از لذات و آلام جسمانی متأثر می شود.

قوله: و كان علاقته مع البدن لفقره في نفسه.<sup>۳</sup>

یعنی نفس بدان سبب به بدن متعلق شده است که اکتساب کمالات علیه و علیه بدون قوا و آلات بدنیه ممکن نیست، پس احتیاج او به اکتساب و اخراج چیزی که در وی بالقوه و دیمت نهاده شده است به فعل و به تدبیر و تصرف بدن جذب نموده است تا آنچه در وی بالقوه است به فعل آید.

قوله: و هي مظهر لأفعاله و حقيقة الأنوار و وعاء لآثاره و معسكر لقواه.<sup>۴</sup>

یعنی صیصیه مظهر آثار و افعال خارجیه نور مدبر است و حقیقت انوار عرضیه او است که عبارت از روح حیوانی نفسانیت و وعاء آثار روحانیه و جسمانیه او است و معسكر جمیع قوا او است، زیرا که جمیع قوا در صیصیه جمع شده است.

قوله: والقوى الظلمانية لما عشتته [لكونه اصلها و هي فروع] له مع أن للسافل الى العالی عشقا [به] [۵] تشبث به تشبثاً عشقياً، و جذبه الى عالمها عن عالم [ال] نور البحت الذي لا يشوبه ظلمة برزخية أصلاً، فانقطع شوقه عن عالم النور البحت.<sup>۵</sup>

می فرماید که چون قوای بدنیه عاشق نور الاسفهد است، زیرا که نور اصل و منبع قوا است و قوا فروع اوست [و] آن که سافل را به عالی [رساند] عشق است به جهت آن که وجود سافل موقوف است بر عالی، به خلاف عالی که ظهور آثار و احکام او موقوف است بر سافل؛ پس تعشق و احتیاج سافل به عالی قوی تر است از عالی<sup>۶</sup> به سافل، و لهذا نور الانوار که اعلیٰ عالیات است اعنی الاعین است بنابر آن قوای ظلمانیه، جذب کرده است نور اسفهد، مانند مقناطیس که آهن را جذب می کند، و به سبب غلبه محبت و مناسبت که نور اسفهد را به قوای ظلمانیه است از ادراک عالم نور بحت محجوب شده است و شوق او از آن عالم که اصل و مبدأ اوست منقطع شده است و آنچنان مبتلای تعلقات بدنیه شده است که خود را نیز عین بدن خیال

۱. حکم. کربن ۲، ص ۲۱۶، ص ۱۰ و ۱۱.

۲. چون در (ن).

۳. حکم. کربن ۲، ص ۲۱۶، ص ۱۱ و ۱۲.

۴. حکم. کربن ۲، ص ۲۱۶، ص ۱۲ و ۱۳.

۵. شیرازی، ص ۴۷۸، ص ۱۴ و ۱۵.

۶. حکم. کربن ۲، ص ۲۱۶، ص ۱۳، الی ص ۲۱۷، ص ۱.

۷. عالم (ن).

کرده و لذات و آلام را منحصر در لذات و آلام جسمانی دانسته است.

قوله: والصیصیه الانسیة خلقت تامة ینانی<sup>۱</sup> بها جمیع الافاعیل.<sup>۲</sup>

[زیرا که چون مزاج او اعدل امزجه است پس منابیت او با عالم نور از جمیع صیاصی

بیشتر است].<sup>۳</sup>

قوله: وهی اول منزل للنور الاسفید علی رأی حکماء المشرق فی عالم البرازخ.<sup>۴</sup>

افلاطون و قدسای حکما گفته اند که نفوس ازلا در عالم نور مجرد است و بعد از وجود صیاصی انسیه که مناسب آن نفوس است در عالم کون و نساد به اقتضای اوضاع افلاک، نفوس مناسب آن صیاصی به آن صیاصی منجذب می شود تا به وسیله صیاصی انسیه اکتساب کمالات علمیه و عملیه نموده در عالم نور و سرور از لذات عقلیه متلذذ بوده باشد. پس اگر این مطلوب بصیصیه انسیه حاصل شد نفس به صیاصی دیگر منجذب نمی شود و در عالم نور از لذات عقلیه متلذذ می ماند، و اگر به این صیصیه کمال حاصل نشد به ابدان حیوانات منجذب می شود تا بعد از زوال هیئات ردیسه به کثرت آلام جسمانی مشاهده عالم نور محض بکند و به عالم صیاصی مطلقاً بی مناسبت شود و از درکات نیران نجات یابد.

قوله: ولما کان الجوهر الغاسق مشتاقاً [بطبعه] الی نور... فان الغاسق انما هو من جهة الفقر فی القواهر، وکما أن الفقر مشتاق الی<sup>۵</sup> الاستغناء، فكذلك الغاسق مشتاق الی النور. قال بوذاسف ومن قبله من المشرقین [أي من حکماء بابل و] فارس والصین والهند وغيرهم من اهل الذوق [أن باب الابواب... الصیصیه الانسیة.<sup>۶</sup>

می فرماید که چون مذکور شد که صیصیه ظلمانیه عاشق نور است پس مشتاق است به نور، که حیات و وجود او وابسته به نور است؛ زیرا که سبب حصول مدبر از قواهر فقر و احتیاج قواهر است به ظهور آثار و احکام - که موقوف است بر وجود صیصیه - و چنانچه محتاج به ظهور آثار و احکام، مشتاق ظهور آن آثار و احکام است تا از احتیاج خلاص شود، همچنین غاسق میت نیز مشتاق نورست تا از ظلمت نجات یابد. قوله: «بوذاسف» الخ جواب «لما» است، یعنی «ولما کان الجوهر الغاسق مشتاقاً» و مفتقراً «الی نور غارض لیظهر» و انی «نور مجرد لیدبره و یحیی به.» و خلاصه این کلام آن است که چون جوهر غاسق مشتاق نور است تا

۱. تعالی (ن).

۲. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۷، س ۱ و ۲.

۳. شیرازی، ص ۴۷۸، س ۱۸ و ۱۹.

۴. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۷، س ۲ و ۳.

۵. الی نور (ن).

۶. لکذلك (ن).

۷. شیرازی، ص ۴۷۹، س ۱۵ و ۱۶.

۸. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۷، س ۲ الی ۸.

به سبب نور حیات و ظهور او را حاصل می‌شود، بنابراین بوداسف و حکمای که سابق بوده‌اند، گفته‌اند که صیصیه انسیه «باب‌الابواب» است؛ یعنی منزل اول است و منازل نور اسفهد؛ چنانچه در این فصل مفصلاً مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. قال الشارح: [[و هو فیلسوف تناسخی من الهند و قيل أنه من اهل بابل [العتیقة]، عالم بالادوار... وقد استخرج سنی العالم و هی ثلث مائة الف و ستون الف سنة. [و] حکم بأن الطوفان يقع فی ارضها بعضها... و قيل هو الذي شرع دین الصابئة لطهمورث الملك]]<sup>۱</sup>، تم کلامه رحمه الله. ظاهراً بوداسف از حکمای هند نبوده است زیرا که از علمای آن طایفه این ضعیف تحقیق نموده است که جمیع حکمای هند قائل به ادوار اربعه‌اند تفصیل مذکور که یکی را «ست جگه» و دویم را «ترتیا» و سیوم را «دواپر» و چهارم را «کل جوک» می‌گویند و مدت هر دور را چند «لک» سال گفته‌اند، کما ذکر سابقاً<sup>۲</sup> ولیکن احتمال دارد که بوداسف در این مسأله مخالف جمهور بوده باشد، والله اعلم. و آنکه مصنف فرموده است که حکمای هند نیز گفته‌اند که صیصیه انسیه باب‌الابواب است مطابق مذهب جمهور نیست چه به مذهب جمهور حکمای هند انتقال از صیصیه حیوانیه به انسانیه و از انسانیه به انسانیه ممکن است، چنانچه سابقاً مذکور شده است.

قوله: لِحياة جميع الصیاصی العنصریة<sup>۳</sup> [[الدال على أن حياة جميع ابدان الحيوانات هی بانتقال النفوس الانسانیة]]<sup>۴</sup>.

ظنی محض است نه یقینی. و خلاصه این کلام این است که از اخلاق و افعال حیوانات که مشابه افعال و اخلاق انسان است ظاهر می‌شود که نفوس انسانیه است که متعلق ابدان حیوانات شده است.

قوله: نأی خلق یغلب علی النور الاسفهد و ای هیئة ظلمانیة تتمکن فیه و یرکن الیها هو، یوجب أن یکون [[هو [ال] نور الاسفهد]]<sup>۵</sup> بعد بفارقة صیصیه مستقلاً علاقه الی صیصیه مناسبة لتلك الهیئة الظلمانیة من الحيوانات المتکسبة<sup>۶</sup> [[الرؤس]]<sup>۷</sup>.

ضمیر «هو» راجع است به نور اسفهد، یعنی چون امتیاز انوار اسفهدیه به هیئات ظلمانیه و نورانیه است پس هر نور اسفهد که خلق رذیله هیأت ظلمانیه از هیئات و اخلاق دیگر در وی غالب باشد به جذب آن خلق غالب بر جمیع اخلاق بعد از مفارقت از صیصیه انسیه متعلق می‌شود به آن صیصیه حیوانیه که مناسب این هیأت ظلمانیه است، [[مانند نفس حریص به

۱. شیرازی، ص ۴۷۹، س ۱۲ الی ۱۵.

۲. ز. ک. ص ۶۸، همین کتاب.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۱۷، س ۸.

۴. شیرازی، ص ۴۸۰، س ۲ و ۴.

۵. شیرازی، ص ۴۸۰، س ۱۵.

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۷، س ۸، الی ص ۲۱۸، س ۲.

۷. شیرازی، ص ۴۸۰، س ۱۵.

خنزیر و نفس سارق به فار] <sup>۱</sup> و نفس شرور به ثعلب.

قوله: فان النور الاسفهد اذا فارق الصيصية الانسية <sup>۲</sup>، و هو مظلم مشتاق الى الظلمات ولم يعلم سخره... و تمكنت فيه الهيئات الردية، فينجذب الى الصياصي المتكسة لحيوانات اخرى و جذبه الظلمات. <sup>۳</sup>

خلاصه اين دليل اين است كه چون نور مدبر مشتاق <sup>۴</sup> كه از جمله اصحاب شمال است بعد از مفارقت از صيصيه انسانيه - به سبب رسوخ اخلاق رديشه و هيئت ظلماتيه و جهالات مركبه مكتسبه دروي - تاريك شده از ادراك عالم نور محض محجوب گشته است، بنا بر آن شوق او از عالم نور محض بالكلية منقطع شده و همگي ميل او به ظلمات و جسمانيات است، پس لابد به صياصي حيوانات متكسة الرؤس منجذب مي شود و به صورت خلق غالب محشور مي گردد.

قوله: قالوا: والمزاج الاشرف ما للصيصية الانسية، و هي اولى بقبول الفيض الجديد الاسفهدي من النور القاهر. فلا ينتقل اليها من غيرها نور اسفهد، اذ تستدعي من الواهب نوراً مدبراً، و يقارنها مستسخ، فيحصل في الانسان الواحد اثنتان مدركتان، و هو محال. <sup>۵</sup>

بوذاسف و قدمای حکمای اشراقي گفته اند كه چون معلوم شد كه صيصيه انسيه اشرف است از جميع صياصي، و مزاج او اعتدل ازجه است و مناسبت او به عالم نور بيشتر است از جميع صياصي، و قابليت قبول نور اسفهد از عالم نور دارد؛ پس بايد كه نور اسفهد از نور قاهر بروي قايض شود، و از صياصي حيوانات ديگر نور اسفهد انتقال نموده به صيصيه انسانيه متعلق نشود، والا لازم مي آيد كه در يك انسان دو اثانيت مدرك شود، و اين محال است.

قوله: [قالوا]: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف نوراً مدبراً مجرداً أن يكون ما دونها أيضاً يستدعي نوراً مدبراً. <sup>۶</sup>

يعني از استدعاء صيصيه انسيه نور اسفهد را نور قاهر، لازم نمي آيد كه صياصي صامته متكسة الرؤس نيز نور اسفهد را از نور قاهر استدعا تواند نمود، زيرا كه صياصي صامته از جهت بعد مزاج از اعتدال استعداد قبول نور از نور قاهر ندارد. و اين است تقرير كلام مصنف. و بر ارباب دانش مخفي نماند كه اين مقدمات اقناعي است نه يقيني؛ زيرا كه مزاج اشرف مقتضي قبول نفس اشرف است نه فيض جديد، پس مي تواند بود كه نفس جميع حيوانات از ارباب

۱. القياس از ضيرازي، ص ۴۸۰، ص ۱۷ و ۱۸.

۲. الانسانية (ن).

۳. حك. كرين ۲، ص ۲۱۸، ص ۲ الي ۴.

۴. نفی (ن).

۵. حك. كرين ۲، ص ۲۱۸، ص ۴ الي ۸.

۶. حك. كرين ۲، ص ۲۱۸، ص ۹ و ۱۰ و پاورقي.

انواع تقطعی استعداد بدن فایض می‌شده باشد، ولیکن بدن اشرف را نفس اشرف و بدن [اخص] را نفس اخص.

قوله: فاذا افسدت الصیغۃ الانسیة والنور الاسفهد عاشق للظلمات... والصیغۃ المتکسۃ وعالم البرازخ ایضاً متعطفین<sup>۱</sup> فینجذب... الی صیغۃ أخرى.

مراد از ظلمات امور جسمانی و هیئات ظلمانیه است یعنی نور اسفهد به سبب جهل به عالم نور و تمکن اخلاق ذمیمه عاشق عالم برازخ است و صیغی حیوانات متکسبه الرؤس نیز مشتاق عالم نور است، زیرا که صیغی غوامض است و عاشق بالطبع مشتاق است به نور عارض که ظاهر بکند آن صیغی را، و نور مجرد تا حیات یخشد آن صیغی بظلمه را، و چون آن صیغی مشتاق انوار مجرده است و به سبب بعد مزاج از اعتدال استعداد قبول انوار قاهره ندارد، بنا بر آن انوار مجرده ظلمانیه را که به واسطه تمکن اخلاق ردیله و جهالات مرکبه مناسبت تمام به آن صیغی پیدا کرده است جذب می‌کند، مانند جذب مقناطیس حدید را. پس نور اسفهد منجذب می‌شود به آن صیغی از جهت کمال قوت جذب و انجذاب.

قوله: ولا یرتقی من الصیغی الصایة الی الانسان شیء، بل ینعدر... الی الصوائت! [[النور المدبر المفارق للهیئات... بحسب المناسبة الخلقیة]]<sup>۲</sup>.

قوله «شیء» اشارت است به نور جوهری و عرضی، یعنی از صیغی صایته به صیغی نفسانیه از انوار جوهر [به] و عرضیه چیزی انتقال می‌کند به حسب مناسبت اخلاق ردیله. قوله: ولکل [خلق] صیغ<sup>۳</sup>.

یعنی هر خلق از اخلاق ردیله مناسبت ابدان انواع حیوانات [است] مانند تکبر و تهور که بهیره و پلنگ و امثال آن مناسبت دارد، و علی هذا القیاس اخلاق دیگر. قوله: «ولکل باب منها جزء مقسوم»<sup>۴</sup>.

کأنه اشاره الی قوله تعالی: «ولها سبعة ابواب ولکل باب منهم جزء مقسوم»<sup>۵</sup> و مراد از «هفت باب» در این آیه معاصی اجزای سبعة است که عین و اذن و لسان و یطن و فرج باشد، زیرا که معاصی این اعضاء حقیقت ابواب جهنم است، چه معاصی هر عضوی ازین اعضاء موجب تمکن یک خلق از اخلاق ردیله است در نفس، و آن خلق مناسبت ابدان انواع

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۱ الی ۳.

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۵ و ۶.

۳. شیرازی، ص ۴۸۵، س ۱۲ و ۱۳.

۴. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۶.

۵. که باشد بر (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۶ و ۷.

۷. قرآن مجید، سوره ۱۵، آیه ۴۵.



حیوانات است. و مراد مصنف از «باب» نوع حیوان است یعنی: و هر باب از ابواب صیاصی حیوانات را یک مقدار از خلق معین است که نفس مصنف به آن مقدار از آن خلق، به صیاصی آن نوع منجذب می شود؛ و مثلاً نفس بغایت حریص به بدن خوک انتقال می کند و نفس ضعیف کم حرص به بدن مورچه مثلاً انتقال می کند، و علی هذا القیاس الخلاق دیگر. قال الشارح: **[[فلکل خلق کالشرة مثلاً حد معین من الشدة والضعف، و اذا بلغت النفس الیه تعلقت بدن نوع من الحيوانات المناسبة للشرة کالکلب و اثمابه. ثم بحسب شدة الشرة وضعفه ... یختلف تعلقاتها بایدان اشخاص الکلاب الشديدة الشرة والضعيفة الشرة المعذبة ککلاب السوق، والمنعمته ککلاب الصيد، ولاختلاف الناس فی الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها واختلاف تراکیبها یختلف الحيوانات فیها، فان اختلافها کلها اثمها هی واردة الیها من المنزل الاول من باب الابواب الذی هو الانسان فاختلف جميع الحيوانات مستفادة من الانسان لانها [النس] کانت موجودة [فیه] و سارت [منه] الیها]]**.<sup>۱</sup> هذا کلامه، رحمه الله. آنچه شارح بیان کرده است تقریر مذهب افلاطون و قدما است نه مذهب مصنف؛ زیرا که مصنف مذهب خود را در فصل علیحده بیان کرده است چنانچه بعد از این معلوم خواهد شد، انشاء الله تعالی. >  
 قوله: وما یقال «أن عدد الکائنات لا ینطبق علی عدد الفاسدات» فباطل، لأن [الانوار

المذبذبة المستظلمة فی الأزمنة الطويلة کثيرة، و هی متدرجة فی النزول].<sup>۲</sup>

**[[از جمله دلایل ابطال تناسخ که مشائین گفته است یکی این است که اگر تناسخ حق باشد لازم می آید که عدد ابدان حیوانات کائنه مساوی باشد به عدد نفوس مفارقه از ابدان انسانی. و الثانی باطل فالمقدم مثله. اما بیان ملازمت این است که اگر مساوی نباشد عدد ابدان کائنه به عدد نفوس مفارقه، عدد نفوس زیاده خواهد بود از عدد ابدان، یا لیکن اگر عدد نفوس مفارقه از ابدان انسانی زیاده باشد بر عدد ابدان کائنه حیوانات]]**<sup>۳</sup> پس می گویم که نفوس زائده بر ابدان حیوانات بدون ابدان می ماند یا متعلق می شود به ابدان، اگر متعلق شود لازم می آید که [به] بعضی از ابدان زیاده از یک نفس متعلق شود، و این محالست؛ و اگر بدون تعلق بماند لازم می آید تعطیل بعضی نفوس بدون مرجع؛ و اگر عدد ابدان زیاده باشد پس می گویم که یک نفس [به] زیاده از یک بدن متعلق می شود [و] لازم می آید که از نفس و اتم یک حیوان دیگر نیز متأثر می شود. و اگر به بعضی ابدان نفوس جدید فایض شود لازم می آید ترجیح بلامرجح. **[[و اما بیان بطلان ثانی این است که عدد ابدان کائنه به عدد نفوس متفارقة مساوی نیست، زیرا که از افراد یک نوع از انواع حیوانات در یک روز آنقدر پیدا می شود که از ابدان انسانی در سنوات کثیره فاسد نمی شود. مانند مورچه که در یک روز**

۱. شیرازی، ص ۴۸۶، ص ۹ الی ۱۶.

۲. حکم، کریم، ص ۲۱۹، ص ۸ الی ۱۰.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۴۸۶، ص ۱۸، الی ص ۴۸۷، ص ۴.

در هر منزل اضعاف مضاعف از ابدان فاسده انسانی موجود می‌شود، و ایضاً ابدان فاسده در ویاها و طوفان‌ها اضعاف مضاعف است از ابدان کائنه. این است تقریر دلیل مشائیین بر ابطال تناسخ. اما بیان ابطال این دلیل این است که لایسلم که کائنات اکثر از فاسدات است. زیرا که زیادتى کائنات بر فاسدات وقتی لازم می‌آید که تولد هر نمله به انتقال نفس حریص باشد که در آن روز از بدن انسانی مفارقت کرده باشد، و این لازم نیست، چه می‌تواند بود که این نفوس [که] به ابدان نملیه متعلق شده است، بعد از موتات کثیره در ازمئه طویل به این ابدان انتقال کرده باشد. والیه الاشارة بقوله: «لأن الأنوار المدبر المستظلمة» الخ [۱].

توله: واصحاب الحرم لا يلحقون الصياصي الشملية الا بعد مفارقة صياصي [انواع] کثیره متفاوتة المقدار والعلائق.<sup>۲</sup>

اشاره به چیزی است که مذکور شد، یعنی نفس حریص بعد از مفارقت ابدان کثیره مناسب حرص در عظم و صغر مانند خنزیر و عصفور و غیر آن، و کثرت علائق انتقال می‌کند به نمله. و من می‌گویم که این دلیل ابطال مذهب مشائیین نیز یقینی نیست، زیرا که می‌تواند بود که بعضی نفوس قلیلة الحرم بعد از مفارقت ابدان انسانی به ابدان علیه ملحق شود، بلا فصل. ولیکن اگر این عبارت مصنف را به سند منع تقریر نموده شود — چنانچه سابق مذکور شده است — ابطال این سند نمی‌شود و منع نیز ممتنع می‌شود.

توله: ولا يرتقي منها الى الانسان شيء ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار من صياص قليلة الاعمار كثيرة العدد جداً.<sup>۳</sup>

[یعنی از صیاصی انواع کثیره [که] به انسان انتقال می‌کند لازم آمد که فاسدات اکثر است از کائنات؛ زیرا که به اقل حرارت و برودت از آنچه از هر واحد از حشرات ارضیه معدوم می‌شود در یک ساعت، که در سنوات کثیره از انسان پیدا نمی‌شود، و اما تمسک جستن به طوفان و ویا در کثرت فاسدات از کائنات صحیح نیست زیرا که طوفان عام و ویاى عام شامل جمیع نواحی — که موجب فساد جمیع اصناف و انواع حیوانات باشد — متیقن نیست؛ بلکه آنچه متیقن است وجود طوفان و ویا در بعضی نواحی است دون بعضی [۴]،<sup>۴</sup> چنانچه بعضی مفسران گفته‌اند که طوفان نوح شامل تمام عالم نبود بلکه در ولایت شام و سکه و روم و مصر و آن نواحی بود و پس، ایضاً حیوانات بحری در طوفان معدوم نمی‌شود بلکه زیاده می‌شود، پس احتمال دارد که نفوس مفارقه از ابدان انسانی در طوفان به حیوانات بحریه متعلق شود.

۱. شیرازی، ص ۴۸۷، س ۸ الی ۱۶.

۲. حکم، کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۱۰، الی ص ۲۲۰، س ۱.

۳. حکم، کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۱ الی ۳.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۸۸، س ۱۲، الی ۴۸۹، س ۲.

قوله: وبتتبع العلائق بالسكرات وشدّة الموت والبلايا. مراد از «بلايا» مصائب و امراض بزمه و جیس و زجر و امثال آن است. و وجه انتقاص العلائق بسكرات و شدت موت و بلايا، این است که هر چند نفس در ایام تعلق به بدن محنت می کشد، بعد از مفارقت از بدن راحت می یابد، و هر چند در ایام تعلق به بدن راحت می یابد بعد از فتنای بدن الم می کشد و تا کمال تنفر از عالم صورت واقع نشود تلذذ از لذات عقلیه در عالم نور بدون عبور مسکن نیست، پس نفوس اشقیاء و اصحاب شمال که از ادراک عالم نورانیت به جهالت سرکبه محجوب است، و در عالم شهادت راحت یافته است، بعد از فساد ابدان انسیه البته به صیاضی متکسرة الرؤس مستقل می شود؛ کما قال الله: «ولو ترى اذا المجرمون ناكسوا رؤسهم»<sup>۱</sup> الآية. و چنانچه در همین عالم ملک [و] شهادت، مشاهده می شود که هر کس ایام راحت و آسایش را یاد نمی کند و در آتش فراق آن می سوزد حواس را مشغول می کند به امور حسیه، تا آن رنج فراق تخفیف شود ایام محنت و غم را یاد نمی کند و از مفارقت آن راحت می یابد؛ همچنین بعد از فتنای بدن نفس در آتش فراق لذات جسمانیه می سوزد و از مفارقت آلام جسمانیه راحت می یابد، و این یک آتش است از آتش های روحانیه که بدون وسیله غالب<sup>۲</sup> خواهد بود و: «نار الله الموقدة، التي تطلع على الافئدة»<sup>۳</sup> عبارت از این آتش است که مخصوص روح است و هیچ نفس از این آتش بالکلیه خلاصی نمی یابد؛ ولیکن در شدت و سدت تفاوت، بسیار است. پس هر چند لذت جسمانیه بیشتر یافته باشد این آتش تیزتر خواهد بود و بر [و] دی تسکین [و] خواهد یافت. و از این تقریر سر ریاضت و مجاهده عباد و زهاد ظاهر می شود که: تا نفس بعد از فتنای بدن در آتش فراق لذات و شهوات نسوزد از فتنای بدن راحت نیابد. و هم بدین سبب صاحب شریعت، صلوات الله علیه، درویشی را بر توانگری ترجیح داده است تا نفس از لذات حسیه تلذذ نمی شود؛ به این معنی اشاره فرموده است مولانا جلال الدین محمد رومی در «مثنوی»:

این جهان دریا و تن ماهی، و روح	یونس محجوب از نور صبح
گرم مسیح باشد از ماهی رهید	ورنه دروی هضم گشت و نابدید
صبر کردن جان تسبیحات تست	صبر کن کنان است تسبیح درست

قوله: ولكل مرتبة كبار و اوساط و صغار.<sup>۴</sup>

۱. حکک، کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۳ و ۲.

۲. ادات (ن).

۳. قرآن مجید، سوره ۳۴، آیه ۱۳.

۴. قالب (ن).

۵. قرآن مجید، سوره ۱۰۴، آیه ۷ و ۸.

۶. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت کودکی که در پیش نابوت پدر خود می نالید و سخن چوخی.

۷. حکک، کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۴.

یعنی هر خلق را چندین ایدان ستوده است چه تهور و کبر را شیر و ببر و پلنگ و فیل و غیر آن است و جبین را ثعلب و ارنب و امثال [آن] است و حرص را خوک و گنجشک و مورچه و نظایر آن است و محاكاة و سخریه را قرد و امثال آن است، و علی هذا القیاس اخلاق دیگر.

قوله: ولكل قوم من أرباب الصناعات أمة من الصوامت تشبههم خلقا ومهشة<sup>۱</sup>

[مانند ترکان که اخلاق ایشان به سباع مناسبت دارد] و دزدان و عیاران که به

موش و امثال آن مناسبت دارد؛ پس البته بعد از فتنای ایدان انسانی نفوس ایشان به ایدان آن حیوانات متعلق می شود، و علی هذا القیاس اقوام دیگر فلاجرم.

قوله: فتنتقل الى اكبر... الاوسط على المراتب الكثيرة، ثم الى الاصغر في الزمنة

متطاولة.<sup>۲</sup>

در «اوسط مراتب کثیره» بدان سبب قید کرده است که اوسط را حد معین نیست، به خلاف اکبر و اصغر که هر یک را حد معین است و در اصغر «ازمنه متطاولة» از آن جهت قید کرده است که بعد از مرور ازمنه طویله از اوسط به اصغر انتقال می کند. و تقریر این کلام و توضیح این مرام به احسن طریق این است که نفس شقی متصف به اوصاف ذمیمه متعدده، بعد از فتنای بدن انسانی به بدن انواع حیوان انتقال می کند که به خلق غالب او مناسبت داشته باشد. در آن نوع اولاً شخصی قوی می شود و به ترتیب اشخاص ضعیف شده انتقال می کند به بدن نوع دیگر که آن خلق در وی کمتر از نوع اول بوده است؛ و در آن نوع نیز اولاً شخص قوی شده به ترتیب ضعیف می شود و انتقال می کند به بدن نوع دیگر که مناسب خلق دیگر باشد که کمتر از آن خلق است. اگر آن خلق زایل شده باشد و این خلق را نیز به همان ترتیب که مذکور شد زایل نموده به بدن نوعی از حیوان انتقال می کند که مناسبت داشته باشد به خلق دیگر که کمتر از اخلاق سابقه است در آن نفس، و به همین طریق جمیع اخلاق ردیله را زایل کرده اگر به عالم نور مناسبت تمام پیدا کرده است و از وهمیات و حسیات بالکلیه نجات یافته است به عالم مثال عبور نموده در عالم نور و سرور از لذات عقلیه مسرور می نماید، زیرا که مانع ادراک لذات عقلیه اخلاق ردیله بوده است که اگر به بعضی از وهمیات و حسیات مبتلا بوده باشد که [به] سبب غایت قلت آن وهمیات، مناسب آن در عالم کون و فساد حیوان نبوده باشد در عالم مثال به صورت حیوانات محسوس شده مدت مدید گشت می کند در آن عالم تا بالکلیه از جمیع هیئات ردیله و امور وهمیه نجات یافته در عالم نور و سرور مسرور بوده باشد. و بعضی

۱. حکم. کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۵ و ۴.

۲. خیرازی، ص ۴۵۹، س ۷.

۳. الاکرم (ن).

۴. حکم. کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۵ و ۶.

از حکمای هند تشبیه داده‌اند مجردات را به آب و گفته‌اند که نورالانوار به منزله محیط است و چنانچه آب دریا به اعتبار ظروف از یکدیگر ممتاز شده است، همچنین انوار اسفهبده به قوالب متعلق شده از یکدیگر ممتاز شده است؛ و چنانچه بعد از فساد ظروف آب صاف که به کدورات ارضیه آلوده نشده است اگر به دریا برسد از وی تا آب دیگر اصلاً تفاوت نمی‌باشد و محو دریا می‌شود و آب مکن در به کدورات ارضیه به آن کدورات از آب دریا ممتاز می‌باشد و در وی محو نمی‌گردد، همچنین انوار اسفهبده که از اخلاق رذیله بالکلیه نجات یافته است آنچنان شیفته جمال حضرت نورالانوار می‌شود که گویا در وی محو شده است، و اگرچه ممتاز است به امتیاز عقلیه ولیکن از آن انوار تا نورالنور فرق نمی‌توان کرد از غایت مناسبت، چنانچه مولوی معنوی می‌فرماید:

ده چراغ از حاضر آری در مکان      هر یکی باشد به صورت غیر آن  
فرق نتوان کرد نور هر یکی      چون به نورش روی آری بی‌شکی<sup>۱</sup>

یعنی اگرچه فرق در واقع است ولیکن ما به الاستیاز از غایت مناسبت ظاهر نیست و نور اسفهبده که به حیات و وهیات مبتلا می‌باشد مدتهای مدید در عالم کون و فساد مبتلای جسمانیات و ظلمات می‌باشد تا از جمیع کدورات پاک شده به مبدأ رجوع بکند. این است آنچه قومی از حکمای هند گفته‌اند و این تمثیل بغایت مناسب است.

قوله: و عند هؤلاء ما يقال «أن كل مزاج يستدعي من النور القاهر نوراً متصرفاً» فكلامٌ غير واجب الصَّحَّة، اذ لا يلزم<sup>۲</sup> في غير المصيبة الإنسانية.

یعنی نزد اشرافیان مذهب سائین صحیح نیست زیرا که مزاج میاضی حیوانات دیگر غیر از انسان استعداد قبول نور انوار قاهره ندارد، چنانچه سابقاً مذکور شده است. و چون اثبات و نقی تناسخ نزد مصنف متفق نیست چنانچه بعد از این صریح خواهد گفت و بنا بر آن گفته است که «واجب الصَّحَّة» نیست.

قوله: ما يقال «أنه لا يلزم أن يتصل وقت فساد المصيبة الإنسانية بوقت كون المصيبة صامتة» [[باطل]]<sup>۳</sup>... فإن الأمور مضبوطة بهيئات تلكية غائبة عنا [[ولعل هذا التطابق وجب بقانون مضبوط و]]<sup>۴</sup> كما يوجب في خسارة بعض الناس ربح بعض... فكذا في موت بعض - المصياصي حياة بعض منها<sup>۵</sup>.

۱. ما متبايست (ن).

۲. مولوی، مثنوی، دفتر اول، حکایات در بیان آنکه جمله پیغمبران حقند...

۳. لا يلزم ذلك (ن).

۴. حکله، کربن ۲، ص ۲۲۱، ص ۸۷.

۵. شیرازی، ص ۴۹۰، ص ۹.

۶. شیرازی، ص ۴۹۰، ص ۱۲ و ۱۳.

۷. حکله، کربن ۲، ص ۲۲۰، ص ۹، الی ص ۲۲۱، ص ۱.

این بیان ابطال دلیل دیگر مشائیین است که بر ابطال تناسخ گفته‌اند. و بیان این دلیل بر نظم طبیعی است که اگر تناسخ حق باشد لازم می‌آید که وقت فساد صیصیه انسیه متصل باشد به وقت کون صیصیه صائنه و التالی باطل<sup>۱</sup> فالمقدم مثله. اما بیان ملازمت این است که اگر متصل نباشد وقت فساد به وقت کون لازم می‌آید تعطیل نفس بین البدنین، و این باطل است به مذهب خصم که قائل [به] تناسخ است. و ایضاً اگر جایز باشد تعطیل نفس بین البدنین زماناً یا ابداً نیز تعطیل او جایز باشد، پس تناسخ نشود؛ هذا خلف. و اما بیان بطلان تالی این است که بر اتصال وقت فساد صیصیه انسیه به وقت کون صیصیه صائنه اصلاً دلیل نیست، پس اتصال لازم نیست. و اما بیان ابطال این دلیل این است که شاید وقت فساد صیصیه انسیه به وقت کون صیصیه صائنه متصل بوده باشد، و دلیل و وجه آن ما را معلوم نباشد، زیرا که جمیع کائنات و حوادث عالم کون و فساد مضبوط است به اوضاع فلکیه که غایب است از ما؛ چه ا. امور فلکیه مستمره آنچه بر ما ظاهر است آثار ایشان است نه اسرار آن، و احتمال دارد که این تطابق و اتصال واجب بوده باشد به قانون مضبوط در عنایت ازلیه که به سبب غموض آن قانون اطلاع ما بر وی ممکن نباشد. و چنانچه قانون مضبوط در نفس الامر که ما آن را نمی‌دانیم موجب است در خسارت بعضی ریح بعضی را به حیثی که بینهما مال معطل نبوده باشد؛ همچنین آن قانون مضبوط موجب موت بعضی صیاصی و حیات بعضی بوده باشد بلا فصل.

قوله: و هذا مذهب المشائیین<sup>۲</sup>.

یعنی این انتقال نفوس ناقصین به ابدان حیوانات بدون انسان و نبات و جماد و عدم تعطیل بین البدنین مذهب اشراقیان است.

قوله: قال المشاؤون «جميع الأمزجة مستندة بخواص مزاجها نفوساً متصرفه؛ فيلزم فيها ما ذكرتم من الانسان»<sup>۳</sup>.

مشائیین گفته‌اند که جمیع امزجه اقتضای نفوس از مبدأ نموده است پس اگر تناسخ حق باشد لازم می‌آید که به یک بدن دو نفس متعلق شود، و این باطل است بالاتفاق. و اشراقیان جواب گفته‌اند که امزجه حیوانات دیگر غیر از انسان به واسطه بعد مزاج از اعتدال، استعداد قبول نفس از مبدأ ندارد؛ بلکه از صیاصی انسیه قبول می‌کند.

قوله: هذا مذهب المشائیین<sup>۴</sup>.

یعنی امتناع «نقل» مذهب مشائیین است.

۱. ر. ک. حک. کربن ۲ ص ۲۲۱، ۱۱، الی ص ۲۲۱، ص ۱.

۲. حک. کربن ۲ ص ۲۲۱، ص ۲.

۳. حک. کربن ۲ ص ۲۲۱، ص ۳ و ۵.

۴. حک. کربن ۲ ص ۲۲۱، ص ۵.



یعنی مسخ نموده شده است اشقیاء را به ابدان و صور این حیوانات. و اینصاً [[قوله تعالى: «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين»<sup>۱</sup>... وقوله عز وجل «نحشرهم يوم القيامة على وجوههم»<sup>۲</sup>... وقوله (ص): «يحشر الناس يوم القيامة على صور<sup>۳</sup> مختلفة» وقوله، عليه وآله صلواة الله: «كما تعيشون تموتون و كما تموتون تبعثون»]]<sup>۴</sup> از جمله متمسكات اهل تناسخ است. قوله: و كما ورد في الوحي حكاية عن الاشقياء «ربنا آتتنا اثنتين و احببتنا اثنتين فاعتر- فنا بذه نوبنا فهل الى خروج من سبيل؟»<sup>۵</sup>

یعنی این مردن و زنده شدن دوبرتبه مشعر به تناسخ است. قوله: و كقوله [تعالى] في السعداء: «لا يذوقون [فيها الموت] الا الموتة الاولى»<sup>۶</sup> زیرا که چون به سبب اكتساب اخلاق حسنه و ادراك امور عقلیه به صیاصی حیوانات [نقل] نمی شوند پس به غیر از «موت لولی» دیگر نمی یابند. قوله: و غیر ذلك<sup>۷</sup>.

[[اشارت است به آیات و احادیث دیگر که مشعر به تناسخ است مثل قوله تعالى: «يوم تشهد عليهم السنتهم و ايدىهم و ارجلهم بما كانوا يعملون»]]<sup>۸</sup> و غیر از این آیات بسیار است که اهل تناسخ به آن تمسک نموده اند. قوله: و صفی اکثر الحكماء الى هذا<sup>۹</sup>

یعنی میل کرده اند به تناسخ [[و] حتی ارسطو که در آخر او نیز از رأی خود رجوع کرده به تناسخ قائل شده است]]<sup>۱۰</sup> و لهذا بزرگان گفته اند که «ما ملک من الملل الا و التناسخ فیها قدم راسخ» و از بعضی مردم شنیده شده است که این کلام حضرت امیرالمؤمنین علی ابن ابیطالب علیه السلام است. و العلیم عند الله لا یعلم الغیب الا هو. قوله: الا أن الجميع متفقون علی خلاص الانوار المدبرة الظاهرة الى عالم النور دون-

۱. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۵۶.
۲. قرآن مجید، سوره ۱۷، آیه ۹۷.
۳. وجوه (ن).
۴. شیرازی، ص ۴۹۲، س ۹ الی ۱۳.
۵. حکک، کرین ۲، ص ۲۲۱، س ۱۲ و ۱۳: قرآن مجید، سوره ۴۰، آیه ۱۱.
۶. حکک، کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۱: قرآن مجید، سوره ۴۴، آیه ۵۶.
۷. حکک، کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۱.
۸. قرآن مجید، سوره ۲۴، آیه ۲۴.
۹. اقتباس از شیرازی، ص ۴۹۳، س ۲ الی ۵.
۱۰. حکک، کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۲.
۱۱. که اگر به (ن).
۱۲. اقتباس از شیرازی، ص ۴۹۳، س ۹ و ۱۰.



## الفصل ۱.

زیرا که آن نفوس را به عالم صورت اصلاً مناسب [ست] نیست تا به آن جانب منجذب شوند. و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که سابقاً در صدر کتاب مذکور شده است که جمیع آنچه حکمای اشراقی بیان کرده‌اند مأخذ آن کشف و مشاهده قلبیه است، و ظاهر است که در حق اختلاف متنع است. پس اگر مأخذ اشراقیان مشاهده قلبیه بوده باشد باید که در معاد اشقیاء با یکدیگر مخالفت نمی‌کردند. و جواب این است که آنچه حکمای اشراقی [به] مشاهده قلبیه در الواح عالیه ادراک کرده‌اند این است که نفوس اشقیاء بعد از فساد ابدان انسانی به ابدان دیگر از مرکبات عالم کون و فساد انتقال می‌کنند، و درین اصلاً اختلاف ندارند؛ اما اختلاف در این دارند که: از انسان به انسان یا به نبات و جماد نیز نقل ممکن هست یا نه؟ و جمیع نفوس که مدبر ابدان حیوانات است نفوس انسانی است یا نه؟ و چون ادراک این امر در الواح عالیه با وجود تعلق بدنی فوق طاقت بشری است، بنابراین بر این مطالب به فکر و نظر دلایل ظنی دریافته‌اند؛ پس اخذ مطلوب اصلی مشاهده قلبیه است که در آن اصلاً اختلاف نیست؛ و حق این است که می‌تواند بود که نفوس بعضی از حیوانات از ارباب انواع فائض می‌شده باشد و [به] نفوس بعضی از ابدان انسانی انتقال می‌کرده باشد؛ و علت این اوضاع حقیقه فلکیه و اسرار غامضه عالم علوی باشد که ادراک آن با وجود تعلق به بدن فوق طاقت بشری بوده باشد؛ و چنانچه ادراک حقیقت آن معنی که در مقناطیس موجب جذب حدید است فوق طاقت بشری است؛ همچنین می‌تواند بود که ادراک آن امر — که موجب فیضان بعضی نفوس از ارباب انواع است بر ابدان حیوانات، و بعضی نفوس از ابدان انسانی است بر ابدان حیوانات — نیز فوق طاقت بشری بوده باشد.

قوله: و اعلم أن النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فناء صهيبة<sup>۱</sup>.

چون بعد از این در دو فصل دیگر معاد سعادت و متوسطین و اشقیاء را موافق مذهب خود بیان خواهد کرد، و آن موقوف است بر بقای نور اسفهب بعد از فساد صهیبه؛ بنابراین در آخر این فصل این مطلوب را بیان می‌کند.

قوله: فإن النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه، ولا ما وجد، ولا يبطله موجبه<sup>۲</sup>، وهو النور القاهر، فإنه لا يتغير. ثم [أن] الشيء كيف يبطل لازم ذاته [بذاته]<sup>۳</sup>؟

یعنی اگر نور مدبر بعد از فساد صهیبه معدوم می‌شده باشد، علت او ذات او خواهد بود یا موجود او؛ که نور قاهر است. اما ذات او علت عدم او نمی‌تواند بود، زیرا که اگر ذات او

۱. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۳ و ۲.

۲. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۵ و ۶؛ الصهیبة (ن).

۳. موجبه (ن).

۴. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۷ و ۶.

علت عدم او بوده باشد لازم می آید که اصلاً موجود نشود، و الاً تخلف معلول از علت تامه لازم می آید. و اما نور قاهر که موجب او است نیز علت عدم او نمی تواند بود، زیرا که نور قاهر که علت وجود او است تغییر در او ممکن نیست. و چون تغییر در علت مستنع است در معلول نیز مستنع است. و ایضاً نور اسفهد بعد از حدوث، لازم ذات نور قاهر است و شیء موجب عدم لازم ذات خود نمی تواند بود. قال الشارح: [و اعلم أن الحكم يكون النور المدير لازم ذات النور القاهر ينافي الحكم بحدوثه، اللهم الا أن يقال أن المدير لازم ذات القاهر بشرط، [هو] حدوث البدن وفيه بعد].<sup>۱</sup> هذا كلامه رحمه الله. و حق این است که می تواند بود که شیء زاید بعد از وجود به شرط وجود خود لازم علت فاعلیه خود بوده باشد و اصلاً از او منفک نشود؛ و در این مطلقاً «بعد» نیست.

قوله: والانوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل... و ليست حالة في الغواصق ليشترط فيها مقابلة واستعداد محل. وليس مبدأ المديرات<sup>۲</sup> بتغيير<sup>۳</sup>.

چون انوار مدیره منزله از ماده است، پس از وجود انوار کثیره دفعهً ازدحام در محل لازم نمی آید تا یکی مانع دیگر شود. و انوار مدیره حلول نکرده است در اجسام مانند اعراض تا مقابله حس باصر شرط باشد در ثبوت آن؛ چنانچه در حدوث و ظهور مرابا شرط است؛ و با استعداد محل شرط باشد، چنانچه استعداد بدن شرط قبول آثار نفس است. و چون معلوم شد که بقا و ثبات انوار مدیره مشروط نیست به استعداد محل و مقابله، و نیز ثابت شده است که مبدأ انوار مجرد مدیره — که نور قاهر است — از تغییر مصون است — والا تغییر در نور الانوار تعالی ذلک، علواً کبیراً، لازم می آید — پس ثابت شد که انوار مجرد بعد از فساد ابدان معدوم نمی شود.

قوله: فالنور المجرد موجب دائم، قديم<sup>۴</sup>.

چون موجب او که نور قاهر است دائم است پس نور مدیر نیز دائم است.

قوله: ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيئات الظلمانية، ففي حالة مقارنة علائق البدن كانت أولى بالعدم<sup>۵</sup>.

یعنی اگر انوار مدیره، هیئات ظلمانیه — یعنی صفات ذمیمه — است که او را از مبدأ بعید می کنند، پس بایستی که در همین تعلق به ابدان معدوم می شدند، از جهت وجود علت عدم در آن وقت، و هذا خلف.

۱. شبرازی، ص ۴۹۴، س ۵ و ۶.

۲. من جهة البدأ (ن).

۳. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۸ الی ۱۰.

۴. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۲ و ۳.

۵. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۳ و ۴.

قوله: فَيَبْقَى بَقَاءُ النُّورِ الْقَاهِرِ الَّذِي هُوَ عِلْمُهُ<sup>١</sup>.  
 پس ثابت شد بقای النور مدبر به بقای علت بقای او که نور قاهر است، و هو المطلوب.  
 [قوله]: و موت البرزخ<sup>٢</sup> انما هو بطلان مزاجه الذي كان به صلاحية قبول تصرفات النور  
 المدبر<sup>٣</sup>.  
 پس از موت بدن تصرف نور مدبر از او منقطع می شود و ذات نور معدوم نمی شود از  
 جهت بقای علت تامة<sup>٤</sup> بقای او. و خلاصه این دلیل این است که چون بدن آلت نور مدبر  
 است — که به او اکتساب می کند — پس چنانچه از عدم آلت بخار، عدم ذات بخار لازم  
 نمی آید، همچنین از عدم بدن عدم نور مدبر لازم نمی آید؛ بلکه نور مدبر ابداً باقی است در  
 عالم نور به بقای علت تامة بقای او که نور قاهر است، و هو المطلوب.  
 قوله:

### فصل<sup>٥</sup>

[این فصل در بیان خلاصی انوار مدبره اسفهدیه طاهرة کامله بالعلم والعمل است از  
 عالم صورت و ظلمت بالکلیه، و التذات آن انوار از لذات عقلیه غیر متناهیة. و ایضاً در این فصل  
 بیان می کند که عقول مجرده مظاهر آن انوار می شود بعد از موت ابدان، چنانچه ابدان مظاهر  
 آن انوار بوده است در زمان حیات]<sup>٦</sup>.  
 قوله: والنور المدبر اذا لم يقهره شواغل البرازخ، يكون شوقه الى عالم النور القدسي  
 اكثر منه الى الغواسق<sup>٧</sup>.  
 یعنی نور مدبر اسفهدیه — که اصلاح قوت غضبی و شهوی نموده و ادراک حقایق  
 اشیاء کرده باشد و از جمیع اخلاق رذیله و ملکات ردیئه بالکلیه نجات یافته باشد — شوق او  
 به عالم نور قدسی بیشتر از غواسق می باشد؛ به سبب عدم مانع که اخلاق ذمیمه و جهالات  
 است، و وجود مقتضی که اخلاق حسنه و علوم انوار الهی است [مع أن النور بطبعه مشتاق<sup>٨</sup>  
 الى نسخه]<sup>٩</sup> و هو عالم النور.  
 قوله: وكلما ازداد نوراً وضوءاً، ازداد عشقاً ومحبة... و ازداد غنى وقرباً من نور.

١. حکم. کربن ٢، ص ٢٢٣، س ٥ و ٦.
٢. حکم. کربن ١٢، ص ٢٢٣، س ٧ و ٦.
٣. عامه (ن).
٤. حکم. کربن ١٢، ص ٢٢٣، س ٩.
٥. اقتباس از شیرازی، ص ٤٩٦، س ١٤ الی ١٦.
٦. حکم. کربن ٢، ص ٢٢٣، س ١١ و ١٢.
٧. شیرازی، ص ٤٩٧، س ٢: الی اصله (ن).

## الانوار<sup>۱</sup>

مراد از «نور و ضوه» علم است و مراد از «عشق و محبت» میل و توجه [و] خواهش است؛ یعنی نفس عالم الهی مُحَلِّی به اوصاف حسنه مرفیه، در ایام حیات هر چند ادراک حقایق اشیاء می کند او را میل و خواهش عالم نور غالب می شود؛ زیرا که محبت ثمره معرفت است و هر چند محبت حق بیشتر باشد عدم احتیاج به عالم برآزخ و تقرب به نور الانوار بیشتر می باشد، زیرا که انجذاب به قدر محبت است و لذت وصال نیز به قدر عشق و محبت است. و از این کلام معلوم شد که مراتب و مدارج عارفان از حد و عدد زیاده است.

قوله: و لو كانت الانوار المتصرفه غیر متناهیة قوّة التأثير ما حجبها جذبُ شواغل البرازخ عن الافق النور[ی]<sup>۲</sup>.

مشعر است به این معنی که حصول معلومات غیر متناهیة انوار مدبره را محتج است، پس علوم انسانی البته متناهی است.

قوله: والانوار الاسفهدیه اذا تهرت الجواهر الغاسقة، و قوی عشقها و شوقها الی عالم النور، و استضاءت بالانوار القاهرة، و حصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض، فاذا انفسدت صیاصیها لا تنجذب الی صیاص أخرى لکمال قوتها و شدّة انجذابها الی ینایع النور<sup>۳</sup>.

مراد از «قوت نفس» کثرت مناسبت او است به عالم نور، به سبب حصول صفات بلکه و اخلاق حسنه. و مراد از «ینایع نور» عالم نور است. و چون هر کدام از عقول موجد امور کثیره است، بنا بر آن مجموع عالم نور را ینایع نور گفته است.

قوله: والنور المتقوی بالشواق العظيمة العاشق لسنخه ینجذب الی ینبوع الحیاة<sup>۴</sup>.  
یعنی نور متقوی — که انوار عظیمه و علوم کثیره بر وی فائض شده است و به آن علوم تقویت عظیم یافته است و عاشق و مایل اصل و مبدأ خود شده است — بعد از فساد صیصیه متجذب می شود به عالم نور که منبع حیات ابدی است.

قوله: والنور لا ینجذب الی مثل هذه الصیاصی [[وقد تقوی]]<sup>۵</sup> ولا یكون له نزوع<sup>۶</sup> الیها<sup>۷</sup>.

یعنی نور متقوی مذکور متجذب نمی شود به صیاصی حیوانات منتکسة الرأس، بلکه قادر می شود بر ایجاد صور مثالیة نورانیة انسانیة؛ زیرا که جذب جانب نبادی او غالب است بر

۱. حکه. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۱۲ و ۱۳.

۲. حکه. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۱۳ الی ۱۵.

۳. حکه. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۱۵، الی ص ۲۲۴، س ۲.

۴. حکه. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۲ و ۳.

۵. شیرازی، ص ۴۹۷، س ۱۴.

۶. حکه. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۳ و ۴.

جذب قوای فلئانیة او [ که ] متهور شده است در ایام حیات.

قوله: فیتخلّص الی عالم النور المحض و یصیر قدسیّاً تقدّسی نور الانوار و الفواهر القدّیسین.<sup>۱</sup>  
یعنی نور مستقوی به شوارق عظیمه خلاص می شود بعد از فساد بدن به عالم نور محض که  
فوق عالم نور بشالی است، و پاک می شود آن نور از جمیع تعلقات و خیالات و جهالات بالکلیه  
به طهارت نور الانوار و انوار قاهرة طاهره.

قوله: ولما کان من المبادی لا يتصور القرب بالمکان بل بالصفات، کان أكثر الناس  
تجرّداً عن الفلکات اقرب منها.<sup>۲</sup>

چون تقرب نسبت به مبادی عالیه مکانی نیست — از جهت تتره انوار از مکان و جمیع  
لوازم اجسام — بلکه تقرب به ایشان به اعتبار صفات و اخلاق است، پس هر انسان که به  
حلیه علوم الهی مَحَلّی و از تعلقات جسمانی مجردتر بوده باشد به مبادی قریب تر خواهد بود.  
و الیه الاشارة بقوله، علیه وآله السلام: «تخلّقوا باخلاق الله». أي تشبهوا به فی الاحاطة  
بالمعلومات والتجرّد عن الجسمانيات.<sup>۳</sup>

قوله: والشّوق حامل الذوات الدّراکة الی نور الانوار، فالانتم شوقاً اتمّ انجذاباً وارتفاعاً  
الی النور الاعلی.<sup>۴</sup>

و چون ثمره شوق محبت مفرط است — که آن را عشق می گویند — و ثمره عشق وصال  
معشوق است بعد از رفع مانع، پس ثمره شوق وصال معشوق است بعد از فساد صیصیه که مانع  
وصال است. و از جمله علامات شوق و محبت اطاعت محبوب است به اطاعت امر رسول؛ اذ كما  
قال الله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني و يحببكم الله». الآية.

قوله: لما علمت أن اللذة وصول ملائم الشيء و ادراكه لوصول ذلك، والالتم ادراك  
حصول ما هو غير [ملائم] للشيء من حيث هو كذا، وجميع الادراكات من النور المجرد ولا شيء  
أدرك منه، فلا شيء أعظم وألذ من كماله و ملائماته.<sup>۵</sup>

و چون ادراک او عین ذات او است — چنانچه در «مقاله اولی» از این قسم مذکور شده  
است — و هر چند مدرک نورانی تر باشد از ادراک او لذت بیشتر است، و هیچ چیز انور<sup>۶</sup> از نور  
جوهری نیست پس هیچ چیز اعظم از او و لذت از ادراک او نخواهد بود.

۱. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۵ و ۴.

۲. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۵ و ۶.

۳. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۷ و ۸.

۴. قرآن مجید، سوره ۳، آیه ۳۱.

۵. ادراک (ن).

۶. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۸ الی ۱۱: ملائمة (ن).

۷. انوار (ن).

قوله: سيمًا وقد عرفت أن اللذات في طلسمات<sup>١</sup> الانوار المجردة منها ترشحت و هي ظلالها<sup>٢</sup>.

سابقاً مذکور شده است که عالم جسمانی ظلّ عالم نور است و ابدان اصنام انوار اسفهدیه؛ و جمیع حواس و قوای بدنیه راجع است [به] نور اسفهدیه — که جمیع قوا و حواس و لذات از ذات فیاض نور اسفهد ترشح کرده است — و مثال امور عقلیه است و به سبب تعلقی او به بدن در بدن ظاهر شده است. و چنانچه این لذات حسیه مثال لذات عقلیه است، همچنین آلام حسیه نیز مثال آلام عقلیه است؛ زیرا که طلسمات به جمیع لوازم ظلال انوار مجرده است.

قوله: والغير الملائم لها هیئات ظلمانیة و ظلال غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة و شوقها الى ذلك<sup>٣</sup>.

یعنی هیئات ظلمانیة و ملکات ردیئة — که از غایت تعشّق برارخ نور اسفهد را حاصل شده است — ملائم او نیست، زیرا که او را از عالم نور بعید می کنند؛ و بعد از اصل و مبدأ ملائم طبع او نیست؛ پس این لذات حسیه موجب آلام عقلیه است و آلام حسیه موجب حصول لذات عقلیه است. و لهذا مشایخ صوفیه فرموده اند که ناسوت مرآت ملکوت است؛ و چنانچه صور در مرآت، منعکس می نماید — که یمن، یسار و یسار، یمن ظاهر می شود — همچنین صور جمیع موجودات ملکوت، منعکس نمودار شده است در ناسوت؛ پس سلاطین ناسوت فقرای ملکوت اند و بالعکس؛ و هكذا جمیع الاشياء.

قوله: والانوار الاسفهدیه مادامت معها علاقة الصیصیة والشواغل<sup>٤</sup> البرزخیة الکثیرة، لا تلذذ بکمالاتها ولا تتألم بعیاهاتها<sup>٥</sup>.

«کثیره» بدان سبب گفته است که عوایق حسیه ضروریه و اشتغال برزخیه قلیله مانع ادراک لذات عقلیه نیست، چنانچه مشاهده می شود که با وجود علایق بدنیه تفکر در حقایق اشیا [موجب] انکشاف حقایق آن اشیا می شود. و لهذا سید کائنات، صلی الله علیه و آله وسلم، فرموده است<sup>٦</sup>: ..... و «عاهات» به معنی آفات است. یعنی اکثر انوار اسفهدیه به سبب کثرت عوایق جسمانی بر آفتیابی که ایشان را می رسد از ردائل حسیه ظلمانیة — که مانع ادراک لذات عقلیه است — مطلع نمی شوند. و بعضی از انوار اسفهدیه که تقلیل شواغل حسیه نموده، مستعد ادراک حقایق امور شده اند، به قدر تقلیل شواغل حسیه بر

١. طلسمات (ن).

٢. حکک. کربن ٢، ص ٢٢٤، س ١١ و ١٢.

٣. حکک. کربن ٢، ص ٢٢٤، س ١٢ و ١٣.

٤. اشتغال (ن).

٥. حکک. کربن ٢، ص ٢٢٤، س ١٣، الی ص ٢٢٥، س ٢.

٦. حدیث خوانده نشد: ملک المنطلون و یحیی المعقون (ن).

آفات و موانع ادراک لذات عقلیه مطلع شده، متألّم می‌گردند و در مقام رفع و دفع آن آفات می‌شوند. و بعد از فساد بدن جمیع نفوس بر آن آفات مطلع خواهند شد، به سبب فساد آلات بدنیه، که اکتساب کمال بدون بدن انسانی مستعین است و [با] وجود بدن انسانی محال است، لا محاله.

قوله: كَشَدِيدُ السُّكْرِ إِذَا وَصَلَ إِلَيْهِ مُشْتَهَاهُ [أ] و از هفتۀ عاقله و هو متخبطٌ في سكره غير مدرك لما أصابه<sup>۱</sup> [[للحجاب]]<sup>۲</sup>.

یعنی و چنانچه شخصی که بسیار مست باشد و به مطلوب خود برسد از غایت مستی، بر آفات که در آن حال او را می‌رسد مطلع نمی‌شود؛ تا بعد از به حال آمدن بر آن آفات مطلع می‌شود و متألّم و متأسف می‌گردد. و همچنین مستان مینا [ی دنیا] تا در دنیا مبتلای لذات جسمانیۀ اند، از ادراک لذات عقلیه غافل اند و بر موانع ادراک آن لذات مطلع نمی‌شوند، و این زمان حیات مانند خواب می‌گذرد و بعد از فساد بدن بیدار<sup>۳</sup> می‌گردند؛ کما قال النبی، علیه وآله السلام: «الناس ینام فاذا ماتوا انبھوا».

قوله: ومن لم یلتدّ باشرافات القواهر الثّوریة وأنكر اللذّة الحقّة [[أی العقلیة المحضه]]<sup>۴</sup> فهو كالعنین اذا أنكر لذّة الوقاع<sup>۵</sup>.

واقول هذا بمثل حسن فی غایة اللطافة، و غنی عن الشرح.

قوله: وكما أنّ لكلّ من الحواسّ لذّة و ألم<sup>۶</sup> لیس لحاسة أخرى علی حسب اختلاف ادراکاتها و کمالاتها، و کذا لما للشهوة والغضب<sup>۷</sup>.

و چنانچه هر کدام از حواس را لذت و ألم و کمال است که دیگر را نیست — مانند باصره [که] لذت او در دیدن اشیاء و الوان نورانیۀ است؛ و سامعه که لذت او در شنیدن اصوات و نغمات لذیذه است؛ و ذائقة که لذت او به طعموم لذیذه است و قوت<sup>۸</sup> باطنیه جسمانیۀ (که آن را به اعتبار ادراک جزئیات، و اهمه می‌گویند) [که] لذت آن در رجا است — و ألم هر کدام برعکس لذت است، و بر این قیاس جمیع حواس و کمال هر جاسه در آن است که در ادراک اموری که به او مخصوص است اتم و اکمل بوده باشد. همچنین قوت شهوی و غضبی را لذت و ألم است؛ و لذت هر کدام مخالف لذت دیگر است، و ألم هر کدام مخالف ألم دیگر

۱. حکک: کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۲ و ۳.

۲. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۲.

۳. بیدار شده (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۴.

۵. حکک: کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۳ و ۴.

۶. کما (ن).

۷. حکک: کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۵ و ۶.

۸. قوله (ن).

است؛ و کمال هر کدام در این است که در تحت تصرف قوت عاقله باشد و انقیاد نماید قوت عاقله را، و به حد اعتدال رسیده باشد. و قوت عاقله را نیز لذت و الم و کمال است؛ اما لذت او در ادراک حقایق امور است مطابقاً لما فی نفس الامر؛ و الم او در جهل به حقایق اشیا است؛ و کمال او در این است که قوت شهوی و غضبی را به اعتدال نگاه دارد؛ و همگی میل و توجه او به جانب معقولات بوده باشد، و هر چیزی که او را از ادراک معقولات مانع شود آن را قهر بکند به قوت غضبی.

قوله: و کمال النور الاسفهب اعطاء قوتی قهره و محبته حقهما، فان المهر للنور علی ما تحته فی سنخه، و کذا المحبة [[لما فوقه]]<sup>۱</sup> فینبغي أن یسلط قهره علی الصیصیة الظلمانیة و محبته الی عالم النور<sup>۲</sup> [[حتی یكون قد اعطی القوتین حقهما [و] یكون ممن<sup>۳</sup> کتب علیه<sup>۴</sup> السعادة]]<sup>۵</sup>.

<sup>۱</sup> چون قوت غضبی و شهوی از برای دفع ضرر و جذب نفع پیدا شده است، پس باید که به قوت شهوی جذب بکند اموری را که ملایم نفس است؛ و آن ادراک حقایق اشیا و امور معقولات است. و به قوت غضبی دفع بکند چیزی را که ملایم نفس نیست؛ و آن لذات جسمانی و وهمیه است. چه نور بالطبع حاذب و طالب مافوق و دافع ماتحت است. شخصی که این دو قوت را به طریق مذکور اصلاح نموده باشد از اهل سعادت است. و میزان حسنات او در روز عرض و حساب ثقیل خواهد بود، «فهو فی عیشة راضیه»<sup>۶</sup>.

قوله: و ان کان کُتِبَ علیه الشقاوة، فینبغي محبته و عشقه علی الغواصق [[ای البرزخیة الظلمانیة]]<sup>۷</sup> فیقهره الظلمات<sup>۸</sup>.

چون همگی میل او به ظلمات باشد. و از عالم نور بانگیله جاهل باشد بالضرور. به ظلمات منجذب خواهد شد. و ظلمت و نور عبارت از عالم صورت و معنی است و نفوس را به قدر میل به عالم صورت بعد از عالم معنی حاصل می شود، و بالعکس. و میزان حسنات و سیئات عبارت از میل و خواهش به نور و ظلمت است در حقیقت، زیرا که اخلاق حسنه و سینه — که موجب وصول به طبقات جنان و درکات نیران است — تابع میل نفس به نور و ظلمت است. و چون بر جمیع حکمای اشراقی و مشائین و مشایخ صوفیه و علمای ربانی مقرر شده است

۱. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۱۳.

۲. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۶ الی ۹.

۳. ممکن (ن).

۴. علیه له (له).

۵. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۱۶.

۶. قرآن مجید، سوره ۶۹، آیه ۲۱.

۷. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۱۷.

۸. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۹ و ۱۰.



که نجات انوار مدبره اسفهبديه از عالم حسی و وهمی، و اتصال او به عالم نور، بعد از حصول علوم الهی، موقوف است بر اکتساب اخلاق حسنه، بنا بر آن مصنف قدس سره، در این فصل به فضایل اربعه اشاره می‌فرماید. قال الشارح: <sup>۱</sup> «[الخلق ملکة نفسانیة یقتضی سهولة صدور الفعل عنها من غیر احتیاج الی تفکر ورؤية]» <sup>۲</sup> «نفسانی» از آن جهت قید کرده است که اخلاق مخصوص نفس است و در عالم اخلاق مبین شده است که <sup>۳</sup> «نفس انسانی را قوت متباین است که به اعتبار آن مصدر آثار و افعال مختلفه می‌شود به مشارکت اراده، و چون یکی از آن قوا بر دیگر غالب شود آن دیگر مغلوب گردد. از آنجمله یکی قوت عاقله است که آن را نفس ملکی گویند و آن مبدأ فکر و تمیز و شوق و نظر در حقایق اسرار بود؛ و دوم قوت غضبی است که آن را نفس سبعی گویند و او مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترغ و مزید جاه بود؛ و سوم قوت شهوی است که آن را نفس بهیمی گویند، و آن مبدأ شهوت و طلب غذا و شوق التذاذ به مآکل و مشارب<sup>۴</sup> و مناکح بود. و عدد فضایل نفس به حسب اعتدال این قوا است؛ زیرا که اگر حرکت قوت عاقله به اعتدال باشد و شوق او به اکتساب علوم بقینی — که موجب سعادت نفسانی است — بوده باشد، فضیلت حکمت لازم می‌آید<sup>۵</sup>؛ و اگر حرکت قوت غضبی به اعتدال باشد و آن قوت مستفاد قوت عاقله باشد فضیلت شجاعت حادث می‌شود؛ و اگر حرکت قوت شهوی به اعتدال باشد و اطاعت قوت عاقله نموده — تجاوز نکند از حد فضیلت — عفت حادث می‌شود. و بعد از حصول فضایل ثلاثه و استزاج ایشان فضیلت دیگر پیدا می‌شود که آن را عدالت گویند. پس اجناس فضایل چهار باشد؛ حکمت و شجاعت و عفت و عدالت. و خواجه نصیرالدین طوسی، قدس سره، در «اخلاق ناصری» گفته است که: «هیچ کس مستحق مدح و مسجده مباهات<sup>۶</sup> [و مفاخرت] نشود<sup>۷</sup> الا به هر چهار یا به یکی از این چهار. [چه] کسانی که به شرف نسب و بزرگی دودمان فخر کنند مرجع به آن بود<sup>۸</sup> که بعضی از آباء [و اسلاف] ایشان به این فضایل موصوف بوده‌اند. و اگر کسی به تفوق و تغلب یا [به] کثرت مال مباهات کند اهل عقل را به او<sup>۹</sup> انکار رسد.» تا اینجا کلام خواجه است، و این سخن بغایت پسندیده و معقول است. و چون فضایل محصور است در چهار جنس پس

۱. قوله (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۰۰، س ۴ و ۵.

۳. مشارکت (ن).

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۰۰، س ۶ الی ۱۳.

۵. نبود (ن).

۶. باشد (ن).

۷. بروی (ن).

۸. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تهران، چاپ جیبی، مؤسسة مطبوعاتی اسلامی، (آذر ۱۳۴۶). قسم دوم.

فصل سوم. (حصص اجناس فضایل ...) ص ۷۸، س ۱۷ الی ۲۱.

رذایل که اضرار فضایل است منحصر در هشت جنس باشد، زیرا که هر فضیلت را حد معینی است که چون از آن حد تجاوز بکند مؤدی به رذیلت می‌گردد. و آن رذایل این است: سفه و بله و تهور و جبن و شره و خمود و ظلم و انظلام. اما سفه استعمال قوت عاقله است در آنچه واجب نباشد یا زیاده بر مقدار واجب، و آن را جرزه و کرپزه نیز می‌گویند. و اما بله تعطیل قوت عاقله است به اراده نه خلقت — چه آنچه به اراده نبود آن را جنون و غناحت، و صاحب آن را مجنون و معتوه گویند — و این هر دو طرف افراط و تفریط حکمت است. [[ و اما تهور اقدام بر احوال است در جایی که ضروری نیست چنانچه در پیشه سباع بی ضرورت درآید. و اما جبن حذر کردن است از چیزی که حذر از آن واجب نیست، و این هر دو طرف افراط و تفریط شجاعت است. و اما شره و سماع بر لذات است [ز] یاده بر مقدار واجب. و اما خمود سکون بود از طلب لذات ضروری — که عقلاً و شرعاً جایز بلکه واجب باشد — و این هر دو طرف افراط و تفریط عفت است. و اما ظلم تحصیل اسباب معاش است از وجوه ذمیمه. و اما انظلام تمکین نمودن طالب اسباب معاش است بر غصب و جور شخصی دیگر و حاصل کردن اسباب معاش به مذلت و استخفاف بدون استحقاق]]<sup>۱</sup> و این هر دو طرف افراط و تفریط جور است که او طرف تفریط عدالت است. اما طرف افراط عدالت را تفضل گویند و او داخل عدالت است و از جمله فضایل است نه رذایل زیرا که افراط عدالت است. البته این است رذایل ثنائیه که اسباب جمیع اخلاق ذمیمه است و در کلمات نیران عبارت از این رذایل است، چنانچه طبقات چنان عبارت از آن فضایل است. و به مذهب اهل حق و تحقیق — که دیده باطن ایشان از کدورت جسمانی پاک شده ادراک حقیقی نموده است — صراط حق — که در شریعت در بیان واقع شده است که از موی باریک‌تر و [از] شمشیر تیزتر است و آن صراط به دوزخ است که از هر طرف که از آن صراط تجاوز بکند در دوزخ می‌افتد — عبارت از فضایل اربعه است؛ زیرا که رعایت نمودن حد وسط بغایت مستعذر است و طرفین<sup>۲</sup> افراط و تفریط آن جهنم است. البته پس هر کس از صراط عدول نماید در جهنم می‌افتد لا محاله.

توله؛ و إنما يقع مجتبه الی عالم النور... اذا عرف ذاته و [عرف] عالم النور و ترتیب الوجود [و] المعاد و نحوها علی حسب الطاقة البشرية<sup>۳</sup>.

مشیر است به حکمت نظریه که آن عبارت [است] از معرفت موجودات علی ماهی علیه فی نفس الامر به قدر طاقات بشریت. و این علم به مبادی و معاد — خواه به نظر و فکر و مطالعة کتب حاصل شود؛ و خواه به الهام و وحی بدون تعلم و تفکر — تا قرار نگیرد در نفس و او را ملکه نشود، موجب نجات نفس ناطقه از عالم صورت به عالم معنی نمی‌شود.

۱. شیرازی، ص ۵۰۰، ۱۱، الی ص ۵۰۱، ۱۱.

۲. طریقی (ن).

۳. حکم، کریم ۲، ص ۲۲۵، ۱۰، الی ص ۲۲۶، ۱.

قوله : ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها أيضاً ضرورياً، فأجود الاخلاق الاعتدال في الامور الشهوانية.<sup>١</sup>

اشاره می کند به عفت که حد اعتدال قوت شهوانیه است. «ولما كان تدبير الصيصية» بدان سبب گفته است که اگر اصلاً محافطت قالب جسمانی نکند و قالب را به ریاضت بسیار فاسد بکند، آن شخص را حکیم نتوان گفت. و شک نیست که به آخرت بدین مأخوذ خواهند بود. پس باید که قوت شهوانیه را به اعتدال دارد و به ادراک امور عقلیه و تعلم علوم الهی و اکتساب کمالات علمیه و عملیه مشغول بوده باشد، تا کفّه حسنات او رجحان داشته باشد؛ چه اگر سبیل و خواهش به ادراک حقایق اشیا و تعلم علوم یقینی بیشتر باشد کفّه حسنات راجح است والا کفّه سیئات : «و اما من خفت موازينه فأثمه هاوية. وما ادریک ما عية. نار حامية.»  
قوله : والغضبیه.<sup>٢</sup>

اشاره به شجاعت است که عبارت از اعتدال قوت غضبی است.  
قوله : وفي صرف الکفر الى المهمات البدئية<sup>٣</sup> { [أى ما لابد [له] منها] }<sup>٤</sup>.  
اشاره به حکمت است که از جمله فضایل اربعه است و آن اعتدال قوت علمیه است.  
قال الشارح : «[و انی العدالة]»<sup>٥</sup> عطف است بر قوله : «الى المهمات البدئية» یعنی صرف فکر به عدالت که آن عبارت از صفتی است که بعد از حصول فضایل ثلاثه حاصل می شود.  
قوله : ولا خلاص لمن لم یکن اکثر هممه الآخرة و اکثر فکره فی عالم النور.<sup>٦</sup>  
زیرا که لذات عقلیه ثمره محبت عالم عقلی و عالم نور محض است. و محبت ثمره معرفت و معرفت ثمره تفکر است؛ و چون نفوس در معرفت و محبت متفاوت است در دنیا، پس در آخرت نیز لذات متفاوت خواهند بود؛ و لذت هر کس به قدر محبت عالم نور است، و الم به قدر محبت لذات دنیا؛ و لهذا جاهل به جهل مرکب را که کافر نیز می گویند، اصلاً در آخرت لذت نخواهد بود، بلکه او ابداً معذب است، كما قال الله تعالى : «ذالک بأنهم استحبوا الحیوة الدنیا علی الآخرة.»<sup>٧</sup>

قوله : و اذا تجلی النور الاسفهبدي بالاطلاع علی الحقایق و عشق ينسوع النور والحیوة،

١. حکم. کرین ٢، ص ٢٢٦، س ١ و ٢.

٢. قرآن مجید، سوره ١٠١، آیات ٧ الی ٩.

٣. حکم. کرین ٢، ص ٢٢٦، س ٢.

٤. حکم. کرین ٢، ص ٢٢٦، س ٢.

٥. شیرازی، ص ٥٠٢، س ٥.

٦. قوله (ن).

٧. شیرازی، ص ٥٠٢، س ٦.

٨. حکم. کرین ٢، ص ٢٢٦، س ٣ و ٤.

٩. قرآن مجید، سوره ١٦، آیه ١٠٧.

و تَطْهَرُ مِنْ رَجْسِ الْبِرَازِخِ، فَإِذَا شَهِدَ عَالَمُ النُّورِ الْمُحَضِّ بَعْدَ مَوْتِ الْبَدَنِ تَخْلُصَ عَنِ الصَّبِيحَةِ<sup>۱</sup>.  
یعنی بالکلیه از جمیع صیاصی عالم کون و فساد و عالم مثال خلاص می‌شود، و این  
مرتبه حاصل نمی‌شود مگر شخصی را که حق حقیقی را مطابقاً لما فی نفس الامر در ایام حیات  
بدن ادراک نموده باشد.

قوله: و انعكست<sup>۲</sup> اليه اشراقات لا تتناهي من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة...  
و من القواهر أيضاً كذا، و من الاسفهدية [[الفاضلة]]<sup>۳</sup> الطاهرة<sup>۴</sup>.

یعنی انوار اسفهدیه که از تعلقات صیاصی بالکلیه نجات یافته‌اند متلذذ می‌شوند، بعد از  
فساد صیاصی انسیه، از ورود اشراقات که از نور الانوار یا از انوار قاهره یا از انوار اسفهدیه  
فاضله طاهره بر ایشان فایض می‌شود. ورود اشراقات به قدر استعداد و مناسبت نفس است، زیرا  
که آن که اشرف و اکمل از جمیع انوار باشد بروی از نور الانوار بلا واسطه اشراقات فایض  
می‌شود؛ و علی هذا القیاس، بر بعضی از انوار قاهره و بر بعضی از انوار اسفهدیه طاهره اشراقات  
وارد می‌شود. ولیکن نه این است که از جمیع انوار مجرده ممکن است که بر جمیع انوار  
اسفهدیه اشراقات فایض می‌شود، بلکه بعضی اسفهدیه را به بعضی انوار قاهره و بعضی انوار  
اسفهدیه طاهره مناسبت معنوی است که بر ایشان از آن انوار فیوض و اشراقات می‌رسد، و این  
مناسبت یا در اصل فطرت بوده باشد چنانچه از حدیث مفهوم می‌شود که: «الارواح جنود  
مجندة...» (الی آخر الحدیث) و یا به سبب کثرت توجه نور اخس به نور اشرف حاصل شده باشد  
خواه به کثرت مطالعه مصنفاً او یا به کثرت ذکر او یا به کثرت توجه به روح او یا به کثرت  
خدمت او در ایام حیات او، نمایندگی بگیرد و برسد که از استاد و پیر اکتساب کمالات می‌کند،  
چون در ایام حیات از او اقتباس<sup>۵</sup> انوار نموده است بعد از موت صیصیه نیز از او اقتباس اشراق  
خواهد نمود. بلکه اگر استعداد مرید و شاگرد از پیر و استاد زیاده بوده باشد از مافوق او اقتباس  
اشراق می‌کند و استاد و پیر از وی اقتباس نور و اشراق می‌کنند.

قوله: و ما اشرق<sup>۶</sup> علیه من كل واحد مراراً لا تتناهي، فيتلذذ<sup>۷</sup> لا تتناهي. و كل لاحق  
يلتذ بالسوابق و يلتذ به السوابق<sup>۸</sup>.

یعنی چون اشراقات که از نفوس طاهره بر نفوس مفارق<sup>۹</sup> متأخر فایض می‌شود غیر-

۱. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۴ الی ۶.

۲. انعكس (ن).

۳. شیرازی، س ۵۰۳، س ۳.

۴. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۶ الی ۸: الطاهرة (ن).

۵. اشراق (ن).

۶. حکک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۹ و ۱۰.

۷. مفارقت (ن).



انظرونا نقتبس من نوركم قبل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا.<sup>۱</sup> دلیل واضح است بر این مطلوب که زیادتیی نور ممکن نیست، و لهذا مؤمنان و منافقان می‌گویند که رجوع بکنید به ابدان سابقه و اخذ انوار بکنید چنانچه ما در آن ابدان اخذ انوار نموده‌ایم و امروز از آن ستلذذ شده‌ایم و اگر زیادتیی نور ممکن می‌شود این جواب از مؤمنان صحیح نبود. این است آنچه به‌خاطر این ضعیف رسیده است، والله أعلم بالصواب.

قوله: وکما أن مدرک؟ النور المجرد و ادراک و مدرک لا یقاس الی ثلث الظلمات، فلذته لا تقاس الی لذتها.<sup>۲</sup>

یعنی مدرک نور مجرد که همان ذات نوریّه نور مجرد است افضل است از مدرک قوای جسمانیّه؛ زیرا که انوار مجرده مجرد از مواد است، و قوا منطبع است در مواد. و مدرک نور مجرد افضل است از مدرک قوا؛ زیرا که مدرک انوار مجردات است و مدرک قوای اجسام و اعراض است، و ادراک نور مجرد نیز اشرف و افضل و اقوی است از ادراک قوای جسمانیّه، زیرا که مجرد ادراک می‌کند ظاهر و باطن شیء را به‌خلاف قوا که ادراک ظاهر می‌کند نه باطن. و أيضاً مدرک نور غیرمتناهی است و مدرک قوا متناهی است و مدرک نور اضع است از «ما کذب الفؤاد ما رای»<sup>۳</sup> به‌خلاف مدرک قوا. زیرا که حس بعضی اوقات اشیاء را علی‌خلاف ما فی نفس الامر ادراک می‌کند، و لهذا عقاید فاسده حاصل می‌شود که آن به‌سبب غلبه قوت واهمه بر قوت عاقله [است] و اگر بر تمیز قوت عاقله بوده باشد اصلاً حق از باطل ممتاز نشود. و چون ثابت شد که مدرک و ادراک نور مجرد اشرف و افضل و اقوی است از مدرک و ادراک و مدرک قوای جسمانیّه، پس معلوم شد که لذت ادراک نور مجرد نیز اتم و اعظم است از لذت ادراک قوا که آن لذت حسیه است، زیرا که هر چند مدرک صاحب جمال و نورانی باشد از ادراک او لذت بیشتر است البته؛ و هیچ چیز بیشتر از انوار مجرده نورانی نخواهد بود. پس هیچ لذت مثل لذت عقلیه نیست. و از این بیان ظاهر شد که آن که عوام خیال می‌کنند که بتحصیر است در لذت حسیه باطل محض است، چنانچه مولوی-معنوی در «مثنوی» می‌فرماید:

چون که آب خوش ندید آن مرغ کور      بیش او کوثر نماید آب شور<sup>۴</sup>  
[قوله]: ولا یحاط بها.<sup>۵</sup>

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۵۷، آیه ۱۳.

۲. بدرک (ن).

۳. حکم، کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۱ و ۲.

۴. قرآن مجید، سورهٔ ۵۳، آیه ۱۱.

۵. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، در بیان قوله علیه السلام: من بشر فی بخریج الصلوة...

۶. حکم، کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۲.

یعنی به لذات عقلیه احاطه نمی‌شود در این عالم به جهت آن که احاطه آن ممکن نیست، زیرا که هرچند نفس به غایت کامل و قوی بوده باشد، ولیکن عوایق حسیه جسمانیه او را از ادراک لذات عقلیه محضه مانع است البته؛ و بعد از فساد بدن چون عوایق حسیه بالکلیه منقطع می‌شود لذات عقلیه بر وجه اتم و اکمل حاصل می‌شود.

قوله: کیف و کل [لذّة برزخیّة] أيضاً إنّما حصلت بامر نوری رشّ علی البرازخ، حتّی أنّ لذّة الوقاع أيضاً رشح عن اللذات العقّلة. فإنّ الذی یواقع لا یشتهی اتیان المیت [لخلوة عن النور المدبر] ۱. بل لا یشتهی الا برزخاً وجمالاً فیہ شوب نوری ۲.

یعنی چگونه قیاس توان کرد لذات عقلیه را به لذات حسیه، و حال آنکه لذات حسیه نیز حاصل می‌شود از امر نوری که از رب نوع بر نور استفهد فایض شده است. و از نور استفهد بر بدن و اثر آن در بدن ظاهر است. حتی لذت وقاع که الذات حسیه است نیز به سبب امر نوری است، و مثال لذات عقلیه است؛ زیرا که شخص صحیح المزاج عاقل بالغ در حال هوشیاری اگر وقاع بکند به میت اصلاً از مبتلذذ نمی‌شود به سبب خلوّ او از آثار نور مدبر، و مبتلذذ نمی‌شود از وقاع به جمادات و اگرچه در غایت حسن و جمال بوده باشد، و نه از وقاع به زوال که بغایت پیر شده است از جهت قلت حرارت که از آثار نور مدبر است؛ زیرا که اگرچه نور مدبر متصرف بدن او هست ولیکن چون بدن او قابل انوار عرضیه کثیره که موجب کثرت حرارت است نمائند، بنا بر آن حرارت در وی بغایت قلیل مانده است و رطوبت در مزاج او غالب شده است به خلاف شباب که چون بدن او قابل ورود انوار عرضیه کثیره است بنا بر آن حرارت در وی بیشتر می‌باشد و هرچند حرارت که از آثار نور است بیشتر باشد.

قوله: و یتّم لذّته بالحرارة الّتی هی أحد عشاق النور و معلولاته ۳.

ولهذا هرچند حرارت بیشتر باشد لذت بیشتر است.

قوله: و بالحرارة الّتی [هی] أحد معلولات النور و عشاقه ۴.

ولهذا بدون حرکت لذت حاصل نمی‌شود و هرچند حرکت عنیف بوده باشد لذت بیشتر است.

قوله: و یتحرک ثوّتا محبته و قهره [حتّی] یرید الذکر أن یقهر الانثی، فوقع من عالم

النور محبة مع قهر علی الذکر، و محبة [مع] الذلّ ۵ علی الانثی علی نسبة ما فی العلة و المعلول

۱. شیرازی، ص ۵۰۵، ص ۷.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۲۲۷، ص ۲ الی ۵.

۳. مدیر واز او (ن).

۴. به زوال (ن).

۵. رطوبت عربیه (ن).

۶. حکم. کربن ۲، ص ۲۲۷، ص ۵ و ۶.

۷. حکم. کربن ۲، ص ۲۲۷، ص ۶ و ۷.

۸. الذکر (ن).

علی ما سبق<sup>۱</sup>.

یعنی به سبب حرارت و حرکت قوت محبت و قوت قهر حرکت می کند؛ و از آن جهت اراده می کند مذکر که قهر نکند مؤنث را، پس واقع نمی شود به سبب ازدواج و تحرک قوتین از عالم نور محبت و قهر بر مذکر، و محبت با مذکر برائتی مناسب قهر و محبت که در عالم نور است. و این فیضان مطابق آن نسبت است که در علت و معلول است، چنانچه مذکور شده است در آن فصل که بیان نتایج نموده است که جمیع امور و کائنات مضبوط است به قانون مضبوط در نفس الامر که به اقتضای آن قانون مناسب امور عقلیه در عالم کون و فساد آثار آن امور عقلیه ظاهر می شود.

قوله: وکل برید أن یُحد بصاحبه بحيث یرتفع الحجاب البرزخی؟

چون نور بالطبع به نور مایل است، بنا بر آن هر واحد از ذکر وائشی در حال وقایع می خواهد که به یکدیگر متحد شود و حجاب بالکلیه از میان برخیزد تا از وصال حقیقی لذت عقلیه حاصل شود.

قوله: واما ذلک طلب للنور اسفیهید [ی] لذات عالم النور الذی لا حجاب فیه؟

یعنی هر واحد از نور ذکر وائشی بدان سبب رفع حجاب را می خواهد تا هر واحد متلذذ شود به لذات عالم نور. و از این کلمات که در این باب مذکور شده است ظاهر شد که جمیع لذات حسیه رشح لذات عقلیه است، که در عالم نور و سرور است. زیرا که عالم حسیه به جمیع خصوصیات مثال و ظل عالم نور است و ظل تابع امثل و مظهر است. و قال الامام حجة الاسلام محمد الغزالی فی کتاب «شهوة البطن والفرج» من کتب «الاحیاء علوم الدین»: «اعلم أن شهوة الوقاع سلطت علی الانسان لقائدهین: احداهما أن یدرک لذته فیقیس به لذات الآخرة فان لذة الوقاع لوداست لکانت اقوی لذات الاجساد کما أن النار و آلامها أعظم آلام الجسد [والتغریب] والترهیب یسوق الناس إلی سعادتهم و لیس ذلک الا بألم محسوس و لذة [محسوسة] مدركة فان ما لا یندرک بالذوق لا یعظم إلیه الشوق، الفائدة الثانیة: بقاء النسل و دوام الوجود فهذه فائدتها و لكن فیها من الآفات ما یهلك الدین والدنیا ان لم تضبط و لم تقهر و لم ترد إلی حد الاعتدال.» هذا کلامه. و غرض از نقل این کلمات این است که تا

۱. حکک، کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۷ الی ۹.

۲. حکک، کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۹ و ۱۰.

۳. حکک، کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۱۰ و ۱۱.

۴. ظلم (ن).

۵. مظلم (ن).

۶. الخلق (ن).

۷. غزالی، احیاء العلوم الدین، جلد سوم، کتاب کسر الشهواتین، القول فی الشهوة الفرج، چاپ بیروت، مجلد سوم، صفحه ۹۶.

س ۱۹ الی ۲۳.



ظاهر شود که لذت و قاع که الذلذات حسیه است مثال لذات عقلیه است، و الم نار که بدترین آلام حسیه است مثال آلام عقلیه است، و لهذا شارع، علیه وآله السلام اکثر ترغیب و تربیت به این الم و لذت نموده است تا قومی را که به سعادت ایشان در ازل حکم شده باشد از اخلاق رذیله و جهالات مرکبه نجات حاصل شود.

قوله: والاتحاد الكلى بين الانوار المجردة ألما هو الاتحاد العقلى لا الجرمى.

زیرا که انوار مجرد از ماده منزّه است. قال الشارح: [کما قال ارسطو: المجردات و إن تعددت [و] تكثر فأنها لا تتباين تباین الاشخاص الجسمانية، و ذلك لأ[نها] تتعد من غير أن<sup>۱</sup> تصير شيئاً واحداً بالامتزاج والتناسد و يتصرف من غير تباین لأنها واحدة ذات كثيرة<sup>۲</sup> فى وحدانية بسيطة<sup>۳</sup>]. هذا كلامه. و این مطابق مذهب اهل حق و مشایخ صوفیه است که در معانی و انوار تعدّد نیست الا بالاعتبارات، و تمایز انوار از یکدیگر به صور است و هیئات بدنیّه. و اما انوار اسفهدیه مجرد که از صور و هیئات بدنیّه بالکلیه نجات یافته اند، ممتاز اند به اعتبار صور و ابدان سابقه، امتیازاً عقلیاً. و اما انوار قاهره ممتاز به صور مثالیّه و آثار خارجیّه. [اند] که هر واحد از انوار قاهره را صور متعدده است که در عالم مثال که مخصوص است، و هر واحد از آثار خارجیّه علیحده است که مخصوص او است.

قوله: و كما أنّ النور الاسفهدى [ی] لما كان له تعلق بالبرزخ و كانت الصیصیه مظهره، تنوهم أنه فیها... الانوار المدبرة اذا فارقت من شدة قربها من الانوار القاهرة العالیة و نور الانوار و كثرة علاقتها العشقیه معها، تنوهم أنها هی. فیصیر الانوار القاهرة مظاهر للمدبرات كما كانت الابدان مظاهر لهما.

یعنی و چنانچه نور اسفهد را به سبب کثرت تعلق که به بدن است، بدن مظهر آثار و احکام او شده است. و از غایت تعلق توهم نموده می شود که نور اسفهد در بدن حلول کرده است، چنانچه اکثر عوام و جهال خیال می کنند که نفس در بدن است مانند رگ و خون و سایر اعضا؛ همچنین انوار مدبره کامله بالعلم والعمل را بعد از مفارقت از ابدان از جهت شدت قرب و مناسبت ایشان به انوار قاهره [و به] نور الانوار و کثرت علاقه و غایت عشق ایشان به آن انوار آنچنان توهم نموده می شود که آن انوار مدبره عین انوار قاهره است؛ و آن انوار قاهره مظاهر انوار مدبره می شود بعد از فتای ابدان، چنانچه ابدان مظاهر انوار مدبره بود در

۱. حکم. کرین ۲، ص ۲۲۸، س ۱ و ۲.

۲. غیرها (ن).

۳. لأنها مع أنها ذوات كثيرة واحدة (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۰۶، س ۱ الی ۴.

۵. بالبرازخ (ن).

۶. حکم. کرین ۲، ص ۲۲۸، س ۲ الی ۶.

زمان حیات.

قوله: بحسب ما یزداد<sup>۱</sup> المحبة المشوبة بالغلبة [[كما فی الملوك والحكام]]<sup>۲</sup> ازداد  
الانس واللذة... هذا هیهنا، فما قولک فی [عالم] المحبة الحققة [الثامنة] والقهر التام الخالصین<sup>۳</sup>  
الذی کلک نور [و] بصیص<sup>۴</sup> و حیوة<sup>۵</sup>؟

غرض از ذکر این عبارت این است که ابن انس و لذت عالم حس از انس و لذت عالم  
عقل ترشح نموده است و مثال آن انس و لذات است. و بیان این مطلوب این است که چون در  
عالم حس مشاهده می شود که هر چند قوت محبت و قوت غلبه زیاده می شود — یعنی شهوات  
حسیه بیشتر حاصل می شود و استیلا بر غیر بیشتر می شود — انس به این عالم و لذات آن زیاده  
می شود؛ چنانچه در ملوک ملاحظه نموده می شود که هر چند مال و جاه زیاده می شود لذات  
حسیه و حس ایشان به عالم [و] انس زیاده می شود، پس در عالم نور که مبرا از شائبه ظلمت  
است ازدیاد انس و لذت به ازدیاد محبت تام<sup>۶</sup> و قهر تام به طریق اولی و اصوب بوده باشد؛  
زیرا که هر چه در عالم حس است مثل آن در عالم نور بر وجه اتم و اکمل و اعظم است.

قوله: ولا تظنَّ أنَّ الانوار المجردة تصیر بعد المفارقة شیئاً واحداً... لأنه إن بقى كلاهما  
فلا اتحاد، وإن إنعدما، فلا اتحاد، وإن بقى احدهما وإنعدم الآخر، فلا اتحاد<sup>۷</sup>.

چون ثابت شد که اتحاد انوار مجرد ممکن نیست، پس معلوم شد که بعضی کلمات که  
از بعضی اولیا منقول است، مثل: «سبحانی یا أعظم شائی»، و «انا الحق»، و امثال آن  
به سبب اتحاد نور اسفهبذیه به نور الانوار بوده است، که این محال است والا لازم می آید که  
معلول عین علت بوده باشد، و این بدیهی البطلان است؛ بلکه از جهت شدت قرب و مناسبت  
که آن انوار به نور الانوار شده بود، چنانچه اهل ظلمت خود را عین بدن می دانند، همچنین  
ایشان عین نور الانوار خیال کرده بودند، و در اصطلاح صوفیه این مقام را مقام «انا ولا انت»  
می گویند، و این اسفل مقامات اهل حال است. و مقام اعلی مقام فنای محض است که آن را  
مقام «لا انا ولا انت» می گویند، و کمال آن مقام این است که از فنا نیز فانی شود یعنی متخیله از  
جميع تخيلات و نقوش معرا شود، و این مقام بعد از استغراق تام که به نفی جميع خواطر بعضی

۱. قوله دیک انوار (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۰۶، ص ۱۲.

۳. انخاص (ن).

۴. حکم. کربن ۱۲ ص ۲۲۸، ص ۶ الی ۸.

۵. تالم (ن).

۶. عدم (ن).

۷. حکم. کربن ۴، ص ۲۲۸، ص ۹ الی ۱۱.

۸. شطح معروف بایزید بسطامی، مثلاً ر. ک. عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۴۶، ص ۱۶۶.

۹. شطح معروف منصور حلاج، مثلاً ر. ک. همان کتاب، ص ۵۸۹.

را بعد از طول مدت حاصل می‌شود به حصول می‌پیوندد، پس حمل کردن این کلمات بر اتحاد و حلول از جهل است. چرا که حق عبارت از مجموع موجودات عقلیه و حسیه و مثالیه است، یعنی معنی است شامل جمیع موجودات که هر فرد از افراد موجودات مظهر ذات او است زیرا که او سازی است در جمیع موجودات و ظاهر نیست و چنانچه روی زید کید در آینه حلول کرده است. و آن روی که در آینه است عین روی نیست که در خارج است، همچنین عالم مظهر حق است و حق در عالم حلول نکرده است. و هر فرد از عالم عین حق نیست، و چنانچه هر عضو از اعضای زید عین زید نیست بلکه زید مجموع اعضا است با نفس و روح، همچنین حق عین هر شخص نیست بلکه مجموع موجودات است. و اتحاد دل به جزء مستمع است بالضرورة. و چون اهل حال بجز از حال خود از چیز دیگر خبر نمی‌دهد، بنابراین این معنی از کلمات ایشان منکشف نمی‌شود، مگر قوسی را که دیده بصیرت ایشان گشاده باشد؛ و از غایت دقت این مسئله است که اکثر خلائق راه ضلالت پیموده حق حقیقی را نشناخته‌اند. و آن قوم که حقیقت امر را کما | می | فهمیده‌اند - در جمیع اعضا - در غایت قوت می‌یابند و اکثر اوقات از چشم خلائق مستورند، چنانچه مولوی معنوی در «مثنوی» می‌فرماید:

دیده این شاهان ز عامه خوف جان زانکه عامه گور و شاهان بی‌نشان<sup>۱</sup>

قوله: ولیس فی غیر الاجسام اتصال و امتزاج<sup>۲</sup>.

چه اگر اتصال و امتزاج در غیر اجسام ممکن باشد پس در غیر اجسام نیز مانند اجسام اتحاد ممکن باشد، و چون اتصال و امتزاج در غیر اجسام ممکن نیست پس در مجردات ممکن نیست.

قوله: والمجردات لا تتعدى الفهم<sup>۳</sup> متنازعه امتنازه عقلیاً لشعورها بذاتها<sup>۴</sup> و شعورها بانوارها [و اشراقاتها] و تخصص یستی علی تصرفات الصیاصی بل [[یثبت تمايزة... بحيث]]<sup>۵</sup> بصیر مظاهرها الانوار الثامه، کما صارت المرایا مظاهرا لمثل<sup>۶</sup>.

یعنی چون نفوس بعد از فتای ابدان معدوم نمی‌شود - چنانچه مبرهن شده است سابقاً - و واحد بالعدد نمی‌شود، پس متناز می‌باشد به امتیاز عقلی به انوار مکسبه و شعور به ذواتها [و] به انوارها و به تخصیص هر نفس به صیصیه معین. و خلاصه الکلام این است که انوار مدبره مفارقه از ابدان انسانی به متنازاند به هیئات مکسبه که در زمان تعلق به ابدان حاصل

۱. تغیر (ن).

۲. مثنوی، دفتر دوم، حکایت آمدن دوستان به عبادت ذواتون.

۳. حکک، کربن ۲، ص ۲۲۸، ص ۱۱ و ۱۲.

۴. ندواتها (ن).

۵. شیرازی، ص ۵۰۷، ص ۱۲ و ۱۳.

۶. حکک، کربن ۲، ص ۲۲۸، ص ۱۲، الهی، ص ۲۲۹، ص ۲.

کرده‌اند؛ و چون به سبب اختلاف مواد و ازینة حدوث ابدان، هیئات و احوال نفوس مختلف است، بنا بر آن دو نفس در یک هیأت من جمیع الوجوه مشترک نمی‌تواند بود، و هر واحد از نفوس به هیئات لازمة ذات خود ممتاز است از نفس دیگر؛ که ثبوت و تمایز نفوس کامله در علم<sup>۱</sup> و عمل به مرتبت است که مظاهر آن انوار قاهره می‌باشد؛ چنانچه در حال حیات ابدان بوده است.

توله: فیقع علی المدبرات سلطان الانوار القاهرة، فتقع [[المدبرات]]<sup>۲</sup> فی لذّة و عشق و قهر و مشاهدة لا یقاس بذلك لذّة ما<sup>۳</sup>.

یعنی انوار مدبریة کامله را که به انوار قاهره مناسبت تمام حاصل شده است بعد از ظهور در انوار قاهره، غلبه از آن انوار قاهره ظاهر می‌شود که انوار مدبریّه را از آن غلبه لذت و محبت حاصل می‌شود که آن را اصلاً قیاس نمی‌توان کرد به «لذّة ما»<sup>۴</sup> کما قال الله تعالی: «اعددت لعبادی الصالحین ما لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر».

توله: و قهر العالم الاعلی غیر مفسد<sup>۵</sup>.

یعنی آن قهر عالم نوریّه قهر عالم حس است که مفسد و مبطل شیء باشد چنانچه مشاهده می‌شود از قهر بعضی اعداد بعضی دیگر را؛ زیرا که در آن عالم فساد<sup>۶</sup> ممکن نیست، و هیچ نور ضد نور دیگر نیست.

توله: بل یکمل الذّلة<sup>۷</sup>.

بلکه آن قهر تکمیل لذت عقلیه می‌کند، زیرا که آن قهر مشوّب است به محبت.

توله: والمدبرات الطاهرة الشیبهة بالقواهر مقدّسة بقُدس الله تعالی<sup>۸</sup> «طوبی لهم و حسن

مآب»<sup>۹</sup>.

یعنی انوار مدبریة کامله در عالم که پاک شده‌اند از اخلاق رذیله و آراسته شده‌اند از اخلاق حسنه و شبیه‌اند به انوار قاهره مظهرند به طهارت حق، جل و علا، و خوشحال [و] متلذذند به لذات عقلیه؛ و از اهل سعادتند به خوشی عیش و نیکوئی عاقبت لا تصالهم بالمبدع الاول والمرجع الحقیقی. این است احوال نفوس کامله در علم و عمل. و در این نفوس مراتب بسیار است. و اشرف و افضل از جمیع نفوس آن است که مظهر او عقل اول بوده باشد. و

۱. عالم (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۰۷، س ۱۶.

۳. حکک، کربن ۱، ص ۲۲۹، س ۳ و ۴.

۴. حکک، کربن ۱، ص ۲۲۹، س ۴.

۵. در آن فساد در آن عالم (ن).

۶. حکک، کربن ۱، ص ۲۲۹، س ۵.

۷. بقُدس ابد (ن).

۸. حکک، کربن ۱، ص ۲۲۹، س ۵ و ۶؛ قرآن مجید، سوره ۱۳، آیه ۲۸.

به مذهب اهل حق این مرتبه مخصوص سید کائنات است که انسان کامل عبارت از آن حضرت است. و قوله؛ علیه وآله السلام: «اول ما خلق الله نوری.» و قوله؛ «انا من نور الله والمؤمنون من نوری.» و قوله؛ «انّ العرش من نوری.» و قوله؛ «كنت نبيا و آدم بين الماء والطين.» و قوله؛ «انا سيّد ولد آدم ولا فخر.» مؤید این معنی است. و: «لولاك لما خلقت الافلاك.» دلیل واضح است بر این مطلوب که افضل و اشرف و اکمل جمیع مخلوقات ذات مقدس آن حضرت است، صلی الله علیه و علی آله و اصحابه و تابعیه صلوة دائما کثیرة. و قوله؛

### فصل ۱

این فصل در بیان احوال اکثر نفوس است به مذهب مصنف، و جمیع نفوس منحصر است در نه قسم، زیرا که؛ یا کامل است در علم و عمل؛ یا ناقص است در علم و عمل؛ یا متوسط است در [علم] و عمل؛ و یا کامل است در علم و ناقص است در عمل؛ [یا کامل است در علم و متوسط در عمل؛ یا متوسط در علم و ناقص در عمل؛ یا کامل است در علم و متوسط در علم؛ یا کامل است در علم و ناقص است در علم؛ یا متوسط است در علم و ناقص است در علم. این نه قسم است نه قسمت اولی، و در متوسطین مراتب و درجات بسیار است. و مراد از کامل در علم شخصی است که عالم<sup>۱</sup> باشد به علومی که موجب حصول سعادت نفسانی است و آن منحصر است در این علوم؛ علم تهذیب اخلاق و علم منطق و علم ریاضی و علم طبیعی و علم الهی و خواص این علوم را به وحی و الهام حاصل کرده باشد و یا به تعلم و به تفکر. و اما علم سلوک مشایخ صوفیه داخل در تهذیب اخلاق است. و علم مکاشفه که آن را علم تصوف و علم حقایق نیز می گویند داخل است در علم الهی. و اما علم تفسیر و حدیث و نقه که مقصد حقیقی از آن تهذیب اخلاق است از این حیث که منجر [به] تهذیب اخلاق است داخل در علم اخلاق است و از این حیث که مخصوص به ملت معین است و به تغییر ملت تغییر می یابد داخل است در علم مدتیّه. و مراد از کامل در عمل<sup>۲</sup> شخصی است که به فضایل اربعه موصوف باشد. و مراد از ناقص در علم شخصی است که عاری باشد از جمیع علوم مذکور بالکلیه. و مراد از ناقص در عمل شخصی است که عاری باشد از هر چهار فضیلت. و مراد از متوسط در علم شخصی است که عالم باشد به بعضی از این علوم<sup>۳</sup> و از علم الهی بالکلیه عاری

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۹، بی ۸.

۲. علم (ن).

۳. علم (ن).

۴. علم (ن).

نباشد. و مراد از متوسط در عمل شخصی است که متصف باشد به بعضی از آن فضایل اربعه. اما قسم اول نایزان و مقربان اند و احوال ایشان در فصل گذشته مذکور شده است. و اما قسم دوم اصحاب شمال و ارباب شقاوت و اهل حجاب و بعداند. و اما اقسام باقی اصحاب یحیی اند و در این<sup>۱</sup> قوم درجات و مراتب از حد و عدد زیاده است. و در این فصل اولاً احوال اصحاب یحیی را بیان می کند و از آن قوم به لفظ سعدا و متوسطین تعبیر نموده است؛ و بعد از آن احوال اصحاب شمال را بیان خواهد کرد. و مخفی نماند که اطفال و مجانین و آن مردم که بر بلاهت و عدم معرفت گذرانیده اند به مذهب بعضی علما از اهل اعراق اند؛ زیرا که جحود و انکار نکرده اند تا از اصحاب جحیم باشند؛ و علم و معرفت ندارند تا به عالم نور عروج بکنند؛ و اعمال صالحه نکرده اند تا مغلدا در جنت باشند؛ پس باید که منزل و مقام ایشان بین النار والجنة بوده باشد [و] آن را صاحب شریعت (صلعم) به اعراق تعبیر فرموده است، و حق این است که این قوم نیز از اصحاب شمال و اهل حجاب اند و لیکن در اهل حجاب مراتب است و چون این قوم جحود نکرده اند بنا بر آن در درجه اعلی جحیم که متصل طبقه اسفل جنان است بوده باشد. هذا خطر بیالی والله ملهم الصواب.

قوله: والسعداء من المتوسطین... قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية<sup>۲</sup>.

یعنی جمیع اقسام اصحاب یحیی - بدون کامل در علم - [ای] متوسط در علم و ناقص در عمل، که خلود او در برارخ علویه ممکن نیست، زیرا که بعد از زوال جمیع هیئات رده به نور علم او را به عالم نور و سرور جذب می کند، البته. و سبب آنکه مصنف احوال او را در این کتاب ذکر نکرده است این است که از احوال جمیع متوسطین احوال او به قیاس معلوم می شود و اما اقسام دیگر از اصحاب یحیی بعد از سرور به درکات نیران که مظاهر آن جو فلک است انتقال می کند به طبقات مثالی که مظاهر آن اجرام افلاک سبعة سیاره است، و هر نفس مطابق هیئات مکسبه خود به طبقه ای از آن طبقات انتقال می کند تا آنکه به غایات متوسطین رسیده باشد، در طبقه اعلی، در فلک زحل. و ظهور هر طبقه از طبقات اعلی الطف است از صور طبقات اسفل.

قوله: ولها<sup>۳</sup> ایجاد المثل والقوة علی ذلک. فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب و شیر ذلک علی ما یستهی<sup>۴</sup>.

و نفوس متوسطین ایجاد صور حسنه انسانیة مثالیه نموده به آن صور در اجرام افلاک

۱. و آنرا بدو درمن (ن).

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۹، س ۱۱، الی ص ۲۳۱، س ۱.

۳. لهم (ن).

۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۱ الی ۳.

ظهور می‌کند و از طعاسهای لذیذ و صور ملیحه که خادمان ایشان خواهند بود و نعمات لذیذ موسیقی لطیفه عالم مثال — که طینه‌ای<sup>۱</sup> از آن بعضی اوقات مابین النوم والیقظه، و بعضی اوقات در نوم، و بعضی اوقات در یقظه، بعضی نفوس در این عالم می‌شنوند — و انواع لذت حسیه مانند نفوس منقش و اماکن طیبه و روایح نقیه و مباشرت نمودن به حوران در کمال حسن و بودن در باغها و عمارتهای عالی منقش و امثال آن متلذذ و مسرور خواهند بود، کما قال جل جلاله: «جئات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدًا»<sup>۲</sup>

توله: و تلك الصور اثم مما عندنا، فان مظاهر هذه وحواسها ناقصة و هی كاملة.<sup>۳</sup>

دلیل بر تمامی آن صور، از صور این عالم که هیولی و ماده عالم کون و فساد متبدل است از حال به حال و خلق می‌کند یک صورت را و لیس می‌کند صورت [دیگر] را و به خلاف عالم مثالی علوی که مظاهر آن اجرام افلاک است و او از تغییر و تبدیل مصون است. و شیخ ابوعلی سینا در بعضی از کتب خود گفته است که نومی که عبادۀ الله را به سبب حصول لذات جسمانی می‌کنند بعد از فساد قوالب، نفوس ایشان متعلق می‌شود به بعضی از اجرام افلاک و قوت وهمیه — که مثال آن قوت وهمیه بوده باشد و در آن برازخ و اجرام پیدا می‌شود — ایشان توهم لذات وهمیه حسیه می‌کنند و او از آن متلذذ می‌باشند ابدًا، اگر ناقص در علم بوده باشد، و الا بعد از مرور زمان طویل به عالم نور و سرور انتقال می‌کنند. این است آنچه شیخ ابوعلی گفته است. و به مذهب مصنف جمیع متوسطین ابدًا در آن صور می‌باشند، کما یظهر من توله.<sup>۴</sup> [توله]: و یخلدون فیها لبقاء علاقتهم مع البرازخ [والظلمات] و عدم فساد البرازخ العلویة.<sup>۵</sup>

و حکمای هند گفته‌اند که نفوس مؤمنان و علمای متورع که در ریاضت و علم به درجه اعلی رسیده‌اند به اجرام افلاک متعلق شده به صور کواکب بروز می‌کنند. و عروج عیسی و ادریسی، علیهما السلام، به افلاک و ملاقات نمودن سید کائنات، صلی الله علیه و آله و سلم، در شب معراج به اکثر انبیا و ملائکه در افلاک، مؤید این معنی است که نفوس آن انبیا و انوار آن ملائکه به آن صور مثالیه در آن وقت نزد آن حضرت ظهور نموده بودند در اجرام افلاک. و شارح، علیه الرحمة، گفته است که: [به مذهب قدمای حکمت این است که کامل در عمل دون العلم در اجرام افلاک مخلد می‌ماند؛ و کامل در علم دون العمل به ترتیب به اجرام افلاک عبور نموده در عالم نور و سرور مجرد از صور می‌ماند. و مذهب افلاطون این

۱. طینه (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۵، آیه ۱۱۹.

۳. حکم، کربن ۲، ص ۲۳۰، ص ۴ و ۳.

۴. حکم، کربن ۲، ص ۲۳۰، ص ۴ و ۵.

۵. عالم (ن).

است که جمیع نفوس کامل در علم دون العتال و کامل در عمل دون العلم قطع جمیع افلاک نموده به فلک اعظم انتقال می کنند؛ و اگر استعداد خلاصی به عالم نور داشته باشد خلاص می شود، والا ابداً در فلک اعظم می بماند. و صاحب «اخوان الصفا» و بعضی از حکما گفته اند که خلاص جمیع نفوس به عالم نور لازم است<sup>۱</sup>، و مذهب شارح این است که نفوس مرتبه به فلک اعلی بعد از زوال هیئات ردیئه جسمانی به افلاک مثالیه انتقال می کنند و در آن افلاک به ترتیب صعود می کنند تا به فلک اعلی عالم مثال که متصل است به طبقه اسفل عالم نور منتقل می شوند، و از آنجا به عالم نور نقل می کنند. و مصنف در «تلویحات» گفته است که: «النفوس الغاسقة تعذبها العلم الى الملاء الاعلی؛ والفاسق الى اسفل السافلین فيعذب زماناً و ربما نزول»<sup>۲</sup> و از این بیان ظاهر شد که متوسطین در علم و عمل به مذهب اکثر حکما ابداً در اجرام افلاک می باشند. و از اکثر بیان آیات قرآن [مجید] این چنین معلوم می شود که کامل در علم دون العمل ابداً در جنت خواهد بود؛ کما قال الله تعالی: «والَّذین آمنوا و عملوا الصّالحات لبئوتهم من الجنة عُرفاً تجزی من تحتها الانهار خالدین فیها نعم اجر للعاملین»<sup>۳</sup> و اگرچه احتمال دارد که مراد از «خلود» در این آیه و امثال این، زمان طویل، بوده باشد چنانچه می گویند در عرف که: «خلد الله دولته»، یعنی زمان طویل ما به دولت او؛ ولیکن از کثرت آیات و احادیث خلود به معنی ابد ظاهر می شود، والله أعلم بالصواب.

قوله: و اما اصحاب السقاوة - الذین کانوا «حول جهنم جثیاً» و «اصبحوا فی دیارهم جاثمین» - سواء کان الثقل حقاً او باطلا - فان الحجج علی طرفی النقیض فیہ ضعیفة - اذا تخلصوا<sup>۴</sup> عن العیاصی البرزخیة یكون لها ظلال من الصور المعلقة علی حسب اخلاقها.

این بیان احوال اصحاب سقاوة است که ناقص است در علم و عمل، و در این قوم نیز مراتب است و به حسب کثرت و قلت اخلاق کتبی به مقامات و درجات مختلفه نیران که مظهر آن جو فلک است انتقال می کنند، و در آن درجات ابداً معذب می باشند. و المراد من قوله کانوا «حول جهنم جثیاً» أنهم کانوا [[المتزینین بالارض.]]<sup>۵</sup> وقوله: «اصبحوا فی دیارهم جاثمین» أنهم [[منکبین علی الارض بصدورهم.]]<sup>۶</sup> و این هر دو عبارت اشاره است به خلود آن در درجات نیران، و خلاصه کلام این است که نفوس ناقص در علم و عمل که متوغل در

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۵۰۹، س ۱۳، ذی ص ۵۱۰، س ۷.

۲. این عبارت در «تلویحات» یافت نشد، محتملاً مربوط به رساله دیگری است (م).

۳. قرآن مجید، سوره ۲۹، آیه ۵۸.

۴. بعد تخلص (ن).

۵. حکم. کریم ۲، ص ۲۳۰، س ۶ الی ۹؛ قرآن مجید، سوره ۱۹، آیه ۶۹؛ و سوره ۱۱، آیه ۷۰ و ۹۷.

۶. شیرازی، ص ۵۱۰، س ۱۸.

۷. شیرازی، ص ۵۱۰، س ۱۸ و ۱۹.



حسیات و خیالات و وهمیات اند، و همگی توجه ایشان به اسباب است و از مسبب الاسباب بالکلیه غافل اند - خواه تناسخ حق باشد یا باطل باشد - یا بعد از خلاصی از ابدان انسانیه اگر تناسخ باطل باشد انتقال می کند به عالم مثال و ظهور می کند در جو فلک به صور مثالیه به حسب اخلاق مرکوزه در آن نفوس، به تفصیلی که در فصل تناسخ مذکور شده است - که هر خلق را چندین ابدان مثالیه الطیف است از ابدان حسیه - بنا بر آن به «ظلال» تعبیر فرموده است، یعنی مانند سایه های اشخاص است.

قوله: وَالصُّورُ الْمُعَلَّقَةُ لَيْسَتْ مِثْلُ افلاطون... نُورِيَّةٌ ثَابِتَةٌ [[فِي عَالَمِ الْانْوَارِ]]<sup>۱</sup> و هذه مِثْلُ مُعَلَّقَةٍ مِنْهَا ظِلْمَانِيَّةٌ [[يَتَعَذَّبُ بِهَا الْاشْقِيَاءُ... وَ تَنَالِمُ]]<sup>۲</sup> و مِنْهَا مُسْتَنِيرَةٌ لِلْمُسْعَدَاءِ [[يَتَنَعَّمُونَ بِهَا]]<sup>۳</sup> عَلَى مَا يَلْتَذُونَ [به] [[مِنْ أَتْهَمِ غُلْمَانِ]]<sup>۴</sup> بِيَضِ مُرْدٍ، وَ لِلْاشْقِيَاءِ<sup>۵</sup> سُودُ زَوْقٍ<sup>۶</sup> [[تَتَرَعَّجُ مِنْهَا النَّفُوسُ]]<sup>۷</sup>.

و دلیل بر این مطلوب که این صور مثالیه که مظاهر جو فلک است و مظاهر بعضی اجرام افلاک است مثل افلاطون نیست، این است که افلاطون و آن حکما که قائل به مثل نوریه اند که موجود است در عالم مثال، قائل اند به این مثل خیالیه معلقه لا فی محل که بعضی از این مستنیره است و بعضی از آن ظلمانیه است. و گفته اند که این صور جواهر مجرد از مواد است که مظاهر آن قوت متخیله است. و تقسیم کرده اند ایشان عالم را به عالم معنی و عالم صورت. [[گفته است که عالم معنی منقسم می شود به عالم ربوبیت و عالم عقل، و عالم صورت منقسم می شود به صور جسمانیه که افلاک و عناصر است و صور شبحیه که عالم مثال معلق است]]<sup>۸</sup>. و چون ابدان مثالی جمع حواس [را] دارند بنا بر آن از جمیع لذات و آلام حسیه مثلذذ و متالم می شوند. و در کات نیز آن که در کتب الهی مبین شده است عبارت از طبقات مثالیه است که مظهر آن جو فلک است و صور این طبقات ظلمانیه است مانند عفاریت<sup>۹</sup> و شیاطین. و صور جمیع حیوانات که در عالم عناصر است در این طبقات موجود. و جمیع نفوس کامل در علم و عمل و متوسطین و اصحاب یمین نیز به این طبقات عبور می کنند، زیرا که هر نفس که از این عالم مفارقت می کند از بعضی هیئات ردیته (اگرچه بغایت قلیل باشد) خالی

۱. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۸.

۲. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۹ و ۱۰.

۳. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۱.

۴. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۲.

۵. للاشقیاء (ن).

۶. حک. کربن ۶، ص ۲۳۰، س ۱۰، الهی ص ۲۳۱، س ۲.

۷. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۳.

۸. اقتباس از شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۸، الهی ص ۵۱۲، س ۱.

۹. عفاریت (ن).

نمی باشد، و وصول به عالم نور و طبقات جنان که مظاهر اجرام افلاک است بدون وصول [به] این طبقات ممکن نیست، ولیکن مدتی مکث در این طبقات خواهد بود به مذهب مصنف، و الیه اشاره بقوله تعالی: «و ان منکم الا واردھا کان علی ربک حتماً مقضیاً. ثم نُنجی الذین اتَّقوا و نذر الظَّالِمین فیہا جثیاً»<sup>۱</sup> و احراق نیاز [و] احراق شهوات دنیا و تار شرم و تشویر و نار حجاب از حق در این طبقات نیران است و بعد از تخلص از این طبقات نجات از این نیران نیز حاصل می شود «و نار الله الموقدة. الّتی تطلع علی الافئدة»<sup>۲</sup> اشاره به این نیران و امثال این است.

قوله: و لما كانت الصیاضی المعلقة لیست فی المرایا و غیرها<sup>۳</sup>، و لیس لها محل<sup>۴</sup> [فهی جواهر روحانیة قائمة بذواتها فی العالم المثالی... و لا یُمكن أن یدرکها الحواس الا بظاہر]<sup>۵</sup> فیجوز أن یکون لها مظهر من هذا العالم، و ربّما تنتقل فی مظاهرها<sup>۶</sup>.

می فرماید که چون صیاضی معلقه در مرایا و قوای خیالیه و اشیاء صیقله مانند آب و هوا و آینه و امثال [آن] حلول نکرده است بالضروره، در عالم جسمانی نیز محلی ندارد؛ و الا به حواس ظاهر مدرک می شد بدون مظاهر. پس معلوم شد که آن صیاضی را به حواس ظاهر ادراک توان کرد بی مظاهر. و آن صیاضی گاه از مظهر دیگر انتقال می کند چنانچه گاه در آب ظاهر می شود و گاه در هوا.

قوله: ومنها یحصل ضرب من الجن و الشیاطین<sup>۷</sup>.  
یعنی از بعضی صیاضی معلقه که انتقال می کند از یک مظهر به مظهر دیگر جن و شیاطین پیدا می شود، و آن صیاضی در طبقات مثالی سایر است که مظاهر آن عرض و جوفلک است. و آن صیاضی قوت عروج ندارند به طبقات عالیة مثالی که مظاهر آن اجرام افلاک است؛ چنانچه از آیات قرآنی و احادیث نبویه ظاهر می شود که شیاطین به افلاک نمی توانند عروج نمود [که] ملائکة مساویه ایشان را دفع می کنند. و فرق میان جن و شیاطین این است که جن خیر است و شیطان شریر. و قال الشارح: [و هو عند المتکلمین عبارة عن حیوان هوائی ناطق مشفّ العجم من شأنه أن یتشکل باشکال مختلفة... و کذا الغول فیراها کثیر من الناس فی مظاهرو هیئات مختلفة]<sup>۸</sup>، ثم کلامه، رحمه الله. و غول نیز یک صنف از اصناف جن است

۱. قرآن مجید، سوره ۱۹، آیه ۷۱ و ۷۲.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۰۴، آیه ۶ و ۷.

۳. غیران (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۴ و ۳.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۲ الی ۴: مظهرها (ن).

۶. حکم. کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۴.

۷. شفاف (ن).

۸. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۹ الی ۱۱.

که اکثر در بیابان‌ها ظاهر می‌شود.

قوله: وقد شهد جمع لا یحصی [عدد هم] من اهل در بند، وقوم لا یعدون من اهل مدینه یسمی میائج انهم شاهدوا هذه الصور.

[«در بند» شهری است از ولایت شیروان و «میائج» بلده ولایت آذربایجان است]] که برده آن محال به مصنف گفته‌اند که ما جن دیده‌ایم و غرضی از ذکر این کلمات رد مذهب طایفه‌ای از مشائین است که ایشان منکر وجود جن‌اند، و نیز مصنف را به تواتر ثابت شده است. و مصنف خود نیز مشاهده کرده است، چنانچه بعد از این معلوم خواهد شد. و در قرآن مجید در محال متعدده به وجود جن تصریح شده است پس انکار آن از جهل است.

قوله: بعیث [اکثر] المدینه کانوا یرونهم دفعة فی مجمع عظیم علی وجه ما أمکنی دفعهم. و لیس ذلک مرّة او مرتین، بل فی کلّ وقت یظهرون، ولا یصل الیهم أیدی الناس. وقد جرب من امور أخری [من التریاضات والجهادات] «میائص» [مثالیة]]<sup>۱</sup> مشدّعة غیر ملموسة لیس مظاهرها الحس المشترك، بل تکاد تتدرّع بجمیع البدن.<sup>۲</sup>

«حیث مدینه» از آن جهت مذکور شده است که صور مثالیه که نفوس جنیه مدبر آن است به سبب مناسبت که به آن شهر دارند در آن شهر ظهور می‌کنند و چون آن ایدان از ماده منزه است بنا بر آن دست به ایشان نمی‌رسد، و آن نفوس جنیه و شخصی که تصرف می‌کنند آن را آنچنان حالی واقع می‌شود که گویا او را زره پوشانیده‌اند، یا بر پای او چیزی گران افتاده است، یا آنکه اعضای او را شخصی گرفته است و نمی‌گذارد که او کار بکند. این و امثال این بر او وارد می‌شود و در آن وقت اگر به ذکر اسماء الهی مشغول باشد یا تلاوت قرآن بکند از آن نفوس ضرر به او نمی‌رسد. و نه این است که آن نفوس جنیه و شیطانیه هر کس را [هر] وقت می‌توانند ایذا کرد، بلکه به هر کسی که ایشان را مناسبت می‌باشد به اقتضای وضع فلکی به نزد او ظاهر می‌شوند یا در بدن او تصرف می‌کنند، و در آن وقت که یکی از آن نفوس در بدن تصرف می‌کند نفس ناطقه از استعمال نمودن آلات بدنی معطل می‌شود، و لهذا او می‌گوید که من فلان بن فلانم و در فلان جا می‌باشم، و امثال این. و این حال بعضی اوقات از جهت تصرف نفس دیگر در بدن پیدا می‌شود، و بعضی اوقات به سبب مرض مالیخولیا حادث می‌شود، و به سبب تصرف نفوس شریره نیز در دماغ خلل می‌شود، زیرا که چنانچه نفس از

۱. حکک، کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۵ و ۶.

۲. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۱۳ و ۱۴.

۳. وجود (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۱۷ و ۱۸.

۵. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۱۸.

۶. حکک، کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۱۶، نالی ص ۲۳۲، س ۱.

اعمال بدنیه متأثر می‌شود همچنین بدن نیز از تغییر حال نفس متأثر و متغیر می‌گردد. و «حس مشترک» را از آن جهت گفته است که آن صور در این عالم شهادت ظهور نموده به حس بدرک شده‌اند، چنانچه در آینه و آب بدرک می‌شوند.

قوله: ولی فی نفس تجاربٌ صحیحة<sup>۱</sup>.

در ابام ریاضت در خلوات آن صور مشاهده شده‌اند و در «شرح طوائف» که به اصفهانی مشهور است مذکور شده است که عقول را که در عرف شرع ملاءاعلی و جملةالعرش می‌گویند، و نفوس فلکیه را ملائکه سمائیة، و نفوس سفلیه را که مدبر عناصر اربعه و انواع کائنات جو است ملائکه ارض می‌نامند، و نفوس ناطقة انسانیة و حیوانیة و نفوس ناسیة و متغذیة را نفوس ارضیة می‌گویند، و نفوس مجردة که مدبر اجسام نیست اگر بالذات خیر است ملائکه کروبیون می‌گویند، و اگر بالذات شریر است شیاطین می‌گویند، و اگر بالذات نه خیر است نه شریر آن را جن می‌گویند. این است آنچه متکلمین گفته‌اند. و از کلام حکما معلوم می‌شود که جن و شیاطین عبارت از نفوس بشریة است که از ابدان مفارقت نموده‌اند، چه اگر شریرند به نفوس بشریة که بالفعل به ابدان متعلق است میل نموده بر فعل قبیح معاونت می‌کند؛ و اگر خیرند آن نفوس را بر افعال خیر دلالت می‌کند. و معتزله می‌گویند که ملائکه [و] جن و شیاطین متحد در نوع، مختلف در افعال است؛ یعنی آنکه فاعل خیر است ملک است و آنکه فاعل شر است شیطان است و آنکه گاه فاعل خیر و گاه فاعل شر است جن است. و بدین سبب است که ابلیس گاه در زمرة ملائکه و گاه در طایفه جن معدود شده است. اینست آنچه در «اصفهائی» که «شرح طوائف» است مذکور شده است. و آنچه این ضعیف از کلام حکما فهمیده است این است که بعضی از جن و شیاطین نفوس بشریة است که از این عالم قطع تعلق نموده است و بعضی نفوس مجرد است که از سبائی عالیة قایض شده است و به ابدان مثالی متعلق شده است و همیشه در طبقات نیران سائر است و به اقتضای اوضاع افلاک به نزد بعضی اشخاص که به نفس آن شخص آن نفس را مناسبت بوده باشد ظهور می‌کند، و می‌تواند بود که نفوس جنیه و شیطانیة را صور مثالیة متعدده، و هر صورت را مظاهر متعدده، باشد. و همچنین اوقات ظهور هر صورت در هر مظهر معین بوده باشد. ادراک جمیع امور غریبه عالم مثال فوق طاقت بشری است زیرا که آن عالم غیر متناهی است، چنانچه عنقریب مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. و اعلم:

قوله: أن العوالم اربعة: انوار قاهرة و انوار مدبرة و برزخیان و صور معلقة ظلماتیة و مستتيرة فیها الغذاء [ب] ...<sup>۲</sup> [[والله]]<sup>۳</sup>.

۱. حکم، کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۲.

۲. حکم، کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۲ الی ۳.

۳. شیرازی، ص ۵۱۵، س ۱۱.

مخفی نماید که عالم ربوبیت از آن تقسیم خارج می شود مگر آنکه مراد از انوار قاهره انوار مجرد از صورت بوده باشد بالکلیه، تا عالم ربوبیت نیز داخل می شود. و ایضاً احتمال دارد که مراد از عالم ماسوای حق بوده باشد و عالم ربوبیت عین حق است، پس عالم ربوبیت داخل عالم نباشد و اطلاق عالم بر وی به طریق مجاز بوده باشد. و حق این است که عالم در حقیقت منقسم می شود به قسمت اولی به سه قسم: عالم معنی مجرد از صور بالکلیه که آن را عقل نیز می گویند؛ و معنی متعلق به صورت که آن را عالم نفس می گویند؛ و عالم صورت، و این عالم صورت منقسم می شود به عالم صور مثالیه و عالم صور جسمانیه، و هر یک از این دو عالم منقسم می شود به افلاک و عناصر، و عناصر منقسم می شود به بسایط و مرکبات، و مرکبات به موالید ثلاثه و کائنات جو و ارض. این است بیان جنس اقسام عالم که عبارت از جمیع موجودات است، و به این تقسیم عالم ربوبیت داخل عالم عقل است زیرا که عالم معنی است مجرد از صورت بالکلیه. قال الشارح: «[و اکثر هذه النفوس هي] التي انقطعت تعلقاتها عن هذا العالم» تعلقت بابدان حیوانات ذلك العالم على حسب ما بقى فيها من الملكات إن كانت مذسومة و بالأبدان البشرية التي في أعلى طبقات الإنسان، ثم إن كانت متوسطة]]<sup>۱</sup>، و لفظ «اکثر» را بدان سبب گفته است که جمیع نفوس ناقصین و متوسطین و غیر آن که اصحاب بعین اند—سواى مقربین و قاهرین که کاملین بالعلم والعمل اند—به مذهب مصنف انتقال می کند به عالم مثال، و ظاهر است که اصحاب شمال و اصحاب یمن اکثر است از قاهرین، پس گویا گفته است که جمیع نفوس الناقصین و اصحاب یمن متعلق بالصور المثالیه است. و خلاصه کلام این است که نفوس انسانی که منقطع شده است تعلق ایشان از حیاضی عالم کون و فساد متعلق می شوند به حیاضی عالم مثال [و] اگر اخلاق در غایت رداء بوده باشد حیاضی حیوانات متکسرة الرؤس، والا اگر متوسط در فضیلت است به حیاضی انسانیه آن عالم، و چون موجودات آن عالم حی است و حیوانات آن عالم نفوس ناطقه دارند و مدرک کلیات و معقولات اند مثل انسان، بنابر آن نفوس اشقیاء که به ابدان حیوانات متعلق شده است از جمیع آلام جسمانیه روحانیه متألم خواهد بود، و تمنی رجوع به عالم جسمانی و قوالب البته خواهد نمود؛ تا تلاقی و تدارک زمان ماضی تواند نمود؛ چنانچه در قرآن مجید مکرراً مذکور شده است. و جمیع نفوس که در عالم مثال به ابدان مثالی متعلق شده اند از این عالم مفارقت نکرده اند بلکه بعضی از این عالم انتقال کرده اند و بعضی از عالم عقل فایض شده اند.

قوله: و من هذه النفوس ... يحصل الجن والشياطين<sup>۲</sup>.

۱. قوله (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۱۵، س ۱۷ و ۱۸: عن ابدان الحيوانات إن كان أشقل مثلاً، أو عن الأبدان انسانية إن كان باطلاً.

۳. شیرازی، ص ۵۱۵، س ۱۷، الى ص ۵۱۶، س ۱.

۴. حک، کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۴.

یعنی از بعضی نفوس شریره جنبه جن و شیاطین پیدا می‌شود و آن نفوس مشتمل می‌شود به صورت غریبه قبیحه کریحه مطابق اخلاق مکتسبه که غالب است بر ایشان و مانند جن و شیاطین به نفوس این عالم ضرر می‌رساند و در این عالم به نزد بعضی مردم ظهور می‌کنند به حسب اقتضای اوضاع افلاک.

قوله: وفيها السعادات الوهمية.

یعنی در صیاصی معلقه سعادات وهمیه حسیه است مانند اکل و شرب [و] وقاع و غیر آن. قال الشارح: «[أي التي للمتوسطين ومن يجرى مجراهم من الالتذاذ بما يشتهون و إنما سماها وهمية، إذا لا اكل فيه مثلاً ليس باكل حقيقة]». مراد از «من يجرى مجراهم» کامل در عمل دون العلم است و کامل در علم دون العمل که مرور او نیز بر عالم مثال ضروری است، چنانچه مذکور شده است. و چون «اکل» این عالم مثلاً از ماده مزه است بنا بر آن به وهمی تعبیر کرده است، و چنانچه از آن اکل که در خواب واقع می‌شود اصلاً امتلاء و ثقل پیدا نمی‌شود و همچنین از آن اکل نیز نخواهد بود، و علی هذا القياس جميع لذات آن عالم لطیف‌تر است از این لذات، و متوسطین و کامل در علم دون العمل از این لذات خلاص شده به عالم نور محض انتقال می‌کند و ابداً از تجلیات و اشراقات متلذذ می‌باشد، و الیه الاشارة بقوله، علیه السلام: «أكثر أهل الجنة ألبه». أي عار عن اللذات العقلية التي خصت للعارفين، زیرا که «لبه» عبارت از تعطیل قوت عاقله است به اراده و مشاهده لقای حق که عبارت از علم به حقایق اشیا است بدون استعمال قوت عاقله، و خوض در حقایق اشیا ممکن نیست؛ پس هر کس حق را در این عالم نشناخته است در آخرت نخواهد دید و هر کس شناخته است به قدر شناخت خود متلذذ خواهد بود. و اکثر خلایق به غیر از لذات جسمانیه چیزی دیگر را ادراک نمی‌توانند کرد و

مستغرق اند در خیالات و وهمیات، بنا بر آن شارع، علیه وآله السلام، به وحی و الهام ربانی لذات و آلام جسمانی را بیشتر بیان کرده است، و از لذات و آلام روحانی به طریق رمز خیر داده است زیرا که این مردم در تخیل آن لذات بوده باشند و به طمع حصول آن لذات اعمال حسنه بکنند، البته نفوس ایشان به اخلاق حسنه متصف می‌شود [و] بعد از فنای ابدان به صور حسنه ملایحه متمثل شده و از لذت وهمیه متلذذ می‌شود. و مثال این است که چنانچه گرسنه که در حال یقظه در تخیل اطعمه لذیذ بوده باشد و او را وعده بدهند که فردا تو را اطعمه لذیذ و متصف به این صفات خواهد [بود] و او در خیال همان اطعمه بوده باشد و شب خواب بکند البته در خواب آن اطعمه را می‌خورد و از آن کمال تلذذ می‌یابد، و هکذا جمیع لذات حسیه. همچنین اقیاء عاری از ادراک و حقایق اشیا که همیشه در خیال لذات جنان می‌باشند و انواع

۱. حکم، کریم، ۲، ص ۲۳۲، س ۴ و ۵.

۲. شیرازی، ص ۵۱۶، س ۸ و ۹.

ریاضات از برای حصول آن لذات می کشند البته بعد از قنای ابدان از آن لذات همیشه متلذذ خواهند بود، و لهذا قال علیه وآله السلام: «كما تعيشون تموتون وكما تموتون يعيشون». یعنی هر کس در خیال هر چه بمیرد به همان خیال مبعوث شود البته.

[قوله]: قد يحصل هذا المثل [المعلقة] حاصلة جدیدة و تبطل كمال المعرايا<sup>۱</sup> والخیلات<sup>۲</sup>. یعنی صور مثالیه بعد از وجود علت تامه ظهور ظاهر می شود در عالم کون و فساد به مظاهر؛ مانند آینه و خیال، و بعد از عدم علت تامه ظهور آن صور ظاهر نمی شود، اما در عالم مثال ابداً موجود است.

قوله: وقد يخلقها الأنوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها عند المصطفين<sup>۳</sup>.

یعنی [بعضی] اوقات انوار مدبره فلكیه ایجاد صور مثالیه می کند تا به آن صور نزد ابرار ظاهر می شود به مظاهر، و آن صور الطف است از صور آینه و خیال؛ زیرا که علت وجود و ظهور آن صور انوار مدبره فلكیه است که اشرف است از آینه [و] خیال.

قوله: وهذا العالم المذكور نسميه «عالم الاشباح المجردة»<sup>۴</sup>.

چون آن عالم الطف است از این عالم و از ماده منزّه است بنابراین آن عالم را مثال و اشباح گفته است زیرا که شبح شیء الطف می باشد از شیء، و وجه تسمیه عالم مثال مفصلاً در مبحث مثل افلاطون مذکور شده است و به تکرار حاجت نیست. قال الشارح: [و] هو الذى اشار اليه الاقدمون: «إن في الوجود عالماً مقدّراً غير العالم الحسى لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا<sup>۵</sup> و جابرصا<sup>۶</sup> و هما مدینتان عظیمتان لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق لا يدرون أن الله خلق آدم و ذریته و هو یحذو حذو العالم الحسى فی دوام حرکت<sup>۷</sup> افلاک<sup>۸</sup> المثالیة و قبول العنصریات و مرکبات<sup>۹</sup> آثار حرکت<sup>۱۰</sup> افلاک<sup>۱۱</sup> و اشراقات العوالم العقلية، [و] يحصل فی ذلك الأنواع [الصور] المعلقة المختلفة... باللطافة والكثافة، [و] کل طبقة لا يتناهى اشخاصها... والاولياء... معترفون بهذا العالم ولسالكين فيه مأرب و اغراض من اظهار العجائب و خوارق العادات والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه و يظهرون من العجائب [و]... هذه كلامه رحمه الله. ظهور خارق عادات بدون توقف

۱. كالمعرايا (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۳۲، ص ۵ و ۶.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۳۲، ص ۶، الى ص ۲۳۳، ص ۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۳۴، ص ۴.

۵. جابرقا (ن).

۶. هوانحو (ن).

۷. حرکات (ن).

۸. المركبات منها (ن).

۹. شرازی، ص ۵۱۷، ص ۱۰ الى ۱۹.

بر اسرار و حقایق آن عالم ممکن نیست و از جمله اغراض مظهر آن خوارق عادات که سالکان عالم مثال اند یکی هدایت خلاق است که به سبب ظهور خارق عادات اکثر نفوس مطیع و منقاد ایشان می شود و طلب طریق تحقیق می کند، و دویم آن که بعضی مبتلایان محنت ها و بلاها را از آن بلا نجات می دهند، و سیوم آنکه نزد بعضی از احبار ظهور نموده، از حقایق بعضی امور ایشان را خبر می دهند. این و امثال این اغراض بسیار است و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که قبول عنصریات و مرکبات مثالی آثار را از افلاک مثالی نه مانند قبول عنصریات و مرکبات عالم کون و فساد است آثار را از افلاک جسمانی؛ زیرا که صور مثالی از ماده منزّه است و تغییر و تبدیل و فساد آن صور ممکن نیست، ولیکن انقطاع تصرف نفوس از آن صور ممکن است، و آن صور بعد از انقطاع تصرف نفوس از ایشان معدوم نمی شود بلکه در عالم مثال موجود است ابداً؛ زیرا که از دلس جسمانی منزّه است تا فاسد شود. پس سراد از قبول عنصریات آن عالم آثار را از افلاک آن عالم این است که همیشه از واهب الصور در آن عالم فایض می شود، دائماً. و بعضی نفوس از عالم کون و فساد به آن عالم انتقال می کند و به صور مثالیه مشتمل می شوند. و بعضی نفوس از عالم انوار در آن عالم فایض می شود و به صور مثالیه بروز می کند و بعضی نفوس از آن صیاحی مثالیه قطع تعلق نموده به عالم نور انتقال می کنند. اینست معنی حدوث کائنات آن عالم و قبول عنصریان آن عالم آثار را از افلاک آن عالم.

قوله: و به تحقیق بعث الاجساد والاشباح الربانیة<sup>۱</sup>.

یعنی به عالم مثال ثابت می شود «بعث اجساد» که در کتب الهی مذکور شده است و اشباح ربانی فاضله ملیحه یا هائذ قبیحه که محل ظهور حق تعالی و عقول مجرده است نیز به عالم مثال ثابت می شود. و هر کدام از عقول را اشباح کثیره است به صور مختلفه که مخصوص است به آن عقل، و آن صور را مظاهر مختلفه است که در عالم شهادت و حس به آن مظاهر ظهور می کند. قال الشارح: «[[ و قد یكون الاشباح الربانیة مظاهر فی هذا العالم... کما ادرک موسی بن عمران [علیه السلام] الباری [تعالی]... کما هو مذکور فی التوریه و کما ادرک [النبی]، علیه وآله السلام، جبرئیل [علیه السلام]... فی صورة دحیة الکلبی، [رضی- الله عنه]، [[ موسی، علیه السلام، حق تعالی را در طور و در شجره در «قرآن مجید» نیز مفصلاً مذکور است، و ظهور جبرئیل که رب نوع انسان است نیز، و جمیع انبیا و آن حضرت، صلی الله علیه وآله وسلم، به صور مثالی بوده است، و ظهور او به صورت دحیة کلبی، رضی الله عنه، دلالت می کند بر آنچه از جمله صور مخصوصه به جبرئیل یکی صورت دحیة کلبی است، و لهذا بعضی اوقات به اقتضای اوضاع فلکی به آن صورت ظهور می کرده است. و ملائکه [که] از مجردات پیش

۱. حکم، کربن ۲، ص ۲۳۴، س ۵.

۲. قوله (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۱۸، س ۳ الی ۶.



داود، علیه السلام، ظاهر شده بودند تا او را به سهو و خطای او مطلع بکنند نیز، به صورت مثالی بوده است. و مهمانان ابراهیم، علیه السلام، که به وجود اسحاق بشارت داده‌اند و بعد از آن به شهرستان لوط رفته آن بلاد را خراب ساخته‌اند، به صورت مثالی بوده است؛ و لهذا از طعام ابراهیم نخوردند. و از این بیان ظاهر شد که ادراک اشباح و صور مثالی به حسب بصر ممکن است، پس آنچه جماعتی از مشائیین و اکثر متکلمین خیال می‌کنند که بدون اجسام و اعراض چیزی دیگر به حسب بصر ادراک نمی‌توان کرد باطل است البته. قال الشارح: «[و يجوز أن يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الأنوار]»<sup>۱</sup> و به عقیده مشایخ صوفیه جمیع موجودات عالم نور و عالم مثال و حسب مظاهر اسماء و صفات بازی، عزوجل است. و چون جمیع اسماء و صفات او عین ذات او است پس در حقیقت موجودات مظاهر ذات اوست چنانچه شیخ در «فصوص» می‌فرماید: «ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة [ما] كان للعالم وجود.»<sup>۲</sup> قوله: و جمیع مواعید النبوة.<sup>۳</sup>

یعنی به عالم مثال ثابت می‌شود جمیع مواعید که شارع، علیه السلام، بیان کرده است از لذات اهل بهشت و آلام اهل دوزخ؛ زیرا که بدن مثالی جمیع حواس [را] دارد و نفس به وسیله آن بدن نیز از جمیع لذات حسیه متلذذ و از آلام حسیه متالم می‌گردد.

قوله: وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعقولة المستتيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة<sup>۴</sup> مرتبة، «[فإن [النفس] كلما كانت أصفى تعلقت بطبقة أعلى]»<sup>۵</sup> و مرتقى المتقنين [من] المتألهين أعلى من عالم الملائكة.<sup>۶</sup>

می‌فرماید که بعضی از نفوس متوسطین و اصحاب یقین را که به غایات متوسطین رسیده‌اند به سبب غلبه صفات ملکیه که عبارت [از تجرد] [و] تنزه از حسنات است به ملائکه شماییه تعبیر نموده شده است، و آن نفوس ابدأ به تمجید و تقدیس معنوی و لسانی مشغول بوده اصلاً به لذات حسیه متوجه نمی‌شود. و در این نفوس نیز مراتب بسیار است. و نفس اشرف به طبقه اعلای مثالی انتقال می‌کند که مظهر او فلک اعلی است. و عدد و طبقات افلاک مانند طبقات مثالی از حد و عدد زیاده است و اگر چه متناهی است ولیکن از قید تعداد و احصاء بیرون

۱. قوله (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۱۸، س ۶.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عینی، ص ۵۵، س ۱۶.

۴. حکم، کربن ۲، ص ۲۳۴، س ۵.

۵. المرتبة (ن).

۶. کلمه (ن).

۷. شیرازی، ص ۵۱۸، س ۱۸.

۸. حکم، کربن ۲، ص ۲۳۴، س ۵، الی ص ۲۳۵، س ۳؛ عالم الملکوت (ن).

است. و اما سبب تعداد نه افلاک این است که به ارضاد جسمانی نه حرکت مختلف یافته اند. و مراد از «متقنسن متألّهین» کاملین در حکمت نظریه و عملیه اند که به ریاضات بدنیه غایت صفا و نورانیت حاصل کرده باشند و از جمیع اخلاق ذمیمه پاک شده به جمیع اخلاق حسنه بر وجه اتم و اکمل آراسته شده باشند؛ و مقام ایشان فوق جمیع است، یعنی از نفوس به عالم نور انتقال می کند. قال الشارح: <sup>۱</sup> «و یُمكن تجرّد نفوس الکاملین عن العلائق البدنیة بالکلیّة... فیکون أعلى مرتبة و اکبر منقبة» <sup>۲</sup> «مشر است به رد مذاهب طایفه ای از حکما [که] به مجرد نفوس اعتقاد ندارند و می گویند که جمیع نفوس ابدأ مبتلای اجسام می باشند. و در انوار مجردة عقلیه نیز طبقات بسیار است و اعلى طبقات و درجات ظهور و بروز در عقل اول است و اتصال به نور الانوار و مشاهده نور محض بی شائبه ظلمت بدون قطع جمیع طبقات عالم مثال<sup>۳</sup> و عالم نور ممکن نیست. قال الشارح: <sup>۴</sup> «و قد وصلت الیها النفوس الانسانیة [الکاملة] دون النفوس الفلکیة الملکیة» <sup>۵</sup> «زیرا که نفوس فلکی ازلا و ابدأ متعلق اجرام افلاک است و نجات آن به عالم نور ممکن نیست به مذهب محققین حکما. و اما نفوس انسانیه قوت عروج به عالم نور محض دارند و مؤید این معنی است چیزی که در «قرآن مجید» در باب آدم صلواة الله علیه، مذکور شده است که حق تعالی قبل از خلقت آدم به ملائکه گفت که: «من پیدا می کنم آدم را.» و ملائکه گفتند که: «پیدا می کنی چیزی را که فساد بکند و ما به ذکر و عبادت تو مشغول می باشیم؟» و حق تعالی گفت که: «من می دانم چیزی را که شما نمی دانید.» و بعد از وجود آدم امر فرمود آدم را که اسمای الهی را بیان بکند و او جمیع حقایق اسما و صفات را بیان کرد و بعد از آن جمیع ملائکه به عجز و قصور خود اعتراف نمودند پس ملائکه را امر فرمود به سجود آدم، علیه السلام، و جمیع ملائکه او را سجده کردند مگر ابلیس، علیه اللعنة، که از غایت تکبر سجده نکرد و گفت: «من از آتش پیدا شده ام و او از خاک است، و آتش از خاک افضل است.» <sup>۶</sup> و به سبب تکبر از زمره ملائکه برآمد زیرا که قیاس او فاسد بود که او نظر بر قالب آدم [کرد] و نور مدبّر آن قالب را ملاحظه نکرد. و لهذا در کتب سلوک و تهذیب اخلاق مذکور شده است که هر کس که فخر می کند نسبت مناسبت او به شیطان بیشتر است از آدم. و آنکه گفت که: «ما به عبادت مشغول می باشیم و پیدا می کنی چیزی را که فساد بکند؟» به حسب ظاهر به حسد می نماید ولیکن نه از روی حسد بود که حسد از صفات ذمیمه است و

۱. اخلاق (ن).

۲. قوله (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۱۹، س ۲ الی ۴.

۴. مثال است (ن).

۵. شیرازی، ص ۵۱۹، س ۲ و ۳.

۶. قرآن مجید، سورة ۲، آیات ۳۱ الی ۳۶.

ملائکه از آن منزّه اند، بلکه از روی استفسار بود که چون می دانستند که غرض از وجود جمیع مخلوقات عبادت و معرفت باری تعالی است بنابراین گفتند که چون غرض از وجود معرفت و عبادت است و آن در ما است، پس سبب پیدا کردن این مخلوق چه چیز بوده باشد؟ و حق تعالی به ایشان گفت که: «من می دانم چیزی را که شما نمی دانید.» یعنی بعد از وجود، معرفت و عبادت به شما ظاهر خواهد شد. چون آدم، علیه السلام، موجود شد و حقایق جمیع اسماء را بیان کرد به ملائکه ظاهر شد که غرض از وجود او آن بوده است که تا جمیع اسماء در وی ظاهر شوند زیرا که او حصر جملة حقایق مفصله نموده است به جهت آن که آدم مظهر الله است، و چنانچه الله شامل جمیع اسماء است همچنین آدم که مظهر آن است شامل جمیع مظاهر است بر سبیل اجمال، تا عالم صغیر مناسب عالم کبیر بوده باشد، و لهذا به جمیع مظاهر انس می گیرد. و بر ارباب بصیرت که طالبان اسرار حقیقت اند پوشیده نماند که اگرچه از ظاهر کلام مجید این چنین معلوم می شود که نوع انسان حادث زمانی باشد ولیکن در حقیقت این چنین نیست زیرا که [آ] دم عبارت از مجموع کثایف عالم ملک و شهادت و لطایف عالم ملکوت و غیب است. و بیان این مطلوب به اقصی عبارت و احسن طریق این است که ذات محبت واحد مطلق چون به مقتضای: «کنت کنزاً مخفیاً» اراده ظهور [و] بروز نمود، اولاً جمیع حقایق موجودات را به طریق اجمال ملاحظه نموده حقیقت محمدی را که عقل اول و تعین اول و قلم اعلی نیز می گویند ایجاد فرمود، و حقایق موجودات [را] به طریق اجمال در وی دید و چون بروز بدون تفصیل حقایق اشیا حاصل نمی شود، پس به تعین دیگر تجلی دیگر کرد و این تجلی از متجلی به طریق نفس متعین از باطن متعین ظاهر گشت و به آن انبعاث<sup>۱</sup> جمیع حقایق الهی که عبارت از ذوات انوار ظاهر است و حقایق جمیع کائنات و انسان از یکدیگر مشیز شد و این تجلی را نفس رحمانی و تعین ثانی و عقل ثانی و لوح محفوظ می گویند؛ و هکذا تجلیات واقع می شد و هر چند تنزل می نمودند حقایق موجودات تفصیل می یافت زیرا که بسط موجب تفصیل و تفصیل موجب بروز است تا به عالم صورت مثالی بروز نموده و عکس آن بر عالم جسمانی تافته مراتب بروز به اتمام رسید. و چون جمیع آثار و احکام و افعال به تدریج و ترتیب در عالم کون و فساد از قوت به فعل می آید و از برای نظام بر عالم از عوالم خلیفه ای معین است که فیوض از ملک علی الاطلاق به وسیله او به سایر موجودات آن عالم می رسد، پس در عالم صورت و عالم معنی نیز خلیفه ای باید که متصف باشد به جمیع صفات مجموع ملک تا حقایق جمیع اسماء و صفات او ازین خلیفه به ظهور آید، و بر آن تقدیر لازم آمد که آن خلیفه موجود باشد از جمیع کثایف عالم صورت و لطایف عالم معنی تا جمیع موجودات عالم کبیر در وی

۱. نفسی مثبت (ن).

۲. انتباه (ن).

به طریق اجمال بوده باشد و این انسان به منزله انسان عین است که جمیع مظاهر بدو دیده شده است و این است معنی قوله، علیه وآله السلام: «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَ ذَرَبْتَهُ عَلَى صُورَتِهِ». پس مراد از آدم معنی کلی است شامل جمیع افراد انسان. و در اول هر دور از [۱] دوار عالم به اقتضای اوضاع فلکی آن معنی به صورت یک سرد و یک زن عالم کون و فساد بروز نموده مظهر انتشار آثار خارجی می شود. و از این مقدمات معلوم می شود که خلیفه ملک الملوک باید که لازم ذات او بوده باشد والا تعطیل در بروز لازم می آید؛ و این خلاف سنت الله است. و این است معنی این کلام حکما که گفته اند تخلف معلول از علت تامة خلاف<sup>۱</sup> است، و نیز معلوم شد که سجود ملایکه اشاره است به خسیت جمیع مظاهر نسبت به مظهر الله؛ زیرا که کل اشرف از جزو. و اِضلال ابلیس اشاره است به غلبه اسم مُضَلّ در مظهر الله که او را به ظلمات جذب نموده است تا آنچه در وی بالقوه است به فعل آورد و خوردن گندم اشاره به غلبه قوت شهوی است که موجب بروز در عالم کون و فساد شده است. و بیان نمودن آدم اسماء را اشاره است به فضیلت او از سایر ممکنات. این است حقیقت آدم و معانی آن آیات که در باب آدم نازل شده است. و چون اکثر مردم مستغرق در حسیات اند، و انبیا مأمورانند که به قدر عقل مردم بیان کنند حکمت عملی و نظری را، بنابراین به طریق سؤال و جواب مذکور شده است. چنانچه مولوی معنوی در «مثنوی» می فرماید، نظم:

چون که با کودک سرو کازرت فتاد	هم زبان کبود کان باید گشاد <sup>۲</sup>
طفل را گرنان دمی بر جای شیر	طفل مسکین را از آن نان مرده گیر
چون که دندانها برآرد بعد از آن	هم بخود طالب شود آن طفل تان <sup>۳</sup>
خلق اطفالند جز مست خدا <sup>۴</sup>	نیست بالغ جز رهیده از هوا <sup>۵</sup>
هر که خود را از [هوا] خود باز کرد	چشم خود را آشنای راز کرد <sup>۶</sup>

و اکنون عنان قلم به صورت ظاهر معطوف داشته می شود که اکثر افهام و عقول از ادراک این معنی و امثال این قاصر است و به استماع این کلمات عقاید فاسده پیدا کرده راه ضلالت می پیمایند. حق تعالی، امثال ما ضعفا را از طریق ذلالات مصون و محفوظ داشته هدایت [به] صراط مستقیم فرماید، به حق الحق و اهل. و آنچه در این مختصر از علم مکاشفه مذکور شده است قطره ای از بحر توحید<sup>۶</sup> است و اگر شخصی طالب ادراک اسرار الهی باشد

۱. خلیفه (ن).

۲. مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، در بیان خبر که: لکموناس علی قدر عقولهم...

۳. مولوی، مثنوی، دفتر اول، وزیر جهود و سکر کردن مردان که خلوت را بشکن: هم به خود گردد دلش چوبای نان (چاپ کلاله خاور).

۴. مولوی، مثنوی، دفتر اول، در بیان آنکه حال خود و مستی خود پنهان باید داشت.

۵. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت باز الحاح کردن معاویه ابلیس را.

۶. توحید شده (ن).

باید که بعد از تحصیل حکمت نظری و عملی و تصفیة باطن و تهذیب اخلاق، مصنفات ائمه حجة الاسلام محمد غزالی و قطب العارفین محیی الدین ابن عربی را از روی جد و جهد در ملازمت استاد عارف بگذراند تا به مقصد حقیقی که غرض از خلقت انسان است و اصل گردد، والله الموفق والمعین. ازین دراز نفسی که واقع شده است ظاهر شد که نور اسفهد انبیه افضل است از جمیع انوار و ممکن است که از جمیع علائق جسمانیة بالکلیه مجرد شود به خلاف نفوس فلکیه که از مقام خود ترقی نمی تواند کرد، لهذا در شب معراج سید کائنات به مرتبه ای رسید که جبرئیل به آن مقام نتوانست رسید. و گفت: «ما منّا الا له مقام معلوم»<sup>۱</sup> و مؤید این معنی است آن که متکلمین گفته اند که رسل بشر افضل است از رسل ملایکه، و رسل ملایکه افضل است از عوام بشر، و عوام بشر افضل است از عوام ملایکه؛ یعنی در ایشان معنی ودیعت نهاده شده است که آن جوهر نفیس را به ملایکه نداده اند. چه اگر قدر خود را بشناسد و از برای کاری که در این عالم آمده است بداند و آن کار را به عمل آورد، البته او افضل است از جمیع ممکنات و الا از حیوانات بلکه از قاذورات کثیف تر است، کما قال الله تعالی جل جلاله: «اولئک کالانعام بل هم اضل»<sup>۲</sup> و مولوی معنوی به این معنی اشاره می فرماید، نظم:

احمد و بوجهل هم یکسان بدی  
بنگر از صورت چه چیز او را کم است  
رو بچو آن گوهر کمیاب را<sup>۳</sup>

گر به صورت آدمی انسان بنمای  
نقش بر دیوار مثل آدم است  
جان کم است آن صورت بیتاب را  
قوله:

### فصل<sup>۴</sup>

[در این فصل بیان می کند که شرور این عالم و شقاوت در آخرت اقل است از خیر و سعادت، و خیر و شر داخل است در تحت قدرت الله تعالی، و شر و شقاوت از این حیث که لازم خیرات کثیره است مرضی است و لازم ذات فاعل است و مجعول به جعل جاعل نیست]،<sup>۵</sup> و این هر سه مطلب از کلمات مصنف که در این فصل ذکر کرده است ظاهر می شود. قوله: والشقاوة والشر انما لزمانا فی عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمتا

۱. قرآن مجید، سوره ۳۷، آیه ۱۶۴.

۲. تراندا مجید، سوره ۷، آیه ۱۷۹.

۳. مولوی، مثنوی، دفتر اول، اعتراض کردن نعلبیران بر خرگوش.

۴. حکم، کربن ۲، ص ۲۳۵، ص ۵.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۵۱۹، ص ۱۱ الی ۱۴.

من جهة الفتر في الانوار القاهرة والمدبرة، فالشر لازم بالوسائط<sup>١</sup>.

مراد از عالم ظلمات عالم جسمانی و مثالی است زیرا که عالم معنی عالم نور است و عالم صورت عالم ظلمت. و مراد از حرکت توجه و میل انوار است بر صیاصی و صور. ملخص کلام این است که شقاوت و شر لازم عالم ظلمات شده است به واسطه تمثیل و خواهش انوار این عالم را، و خواهش عالم ظلمات در قواهر و مدبرات پیدا شده است به سبب احتیاج ایشان به عالم ظلمات در بروز و ظهور آثار و احکام. و چون شر و شقاوت لازم ظلمت و ظلمت لازم حرکت [و حرکت] لازم احتیاج است، پس شر و شقاوت لازم احتیاج است.

توله: و نور الانوار يستحيل<sup>٢</sup> عليه هیئات و جهات ظلمانیة، فلا يصدر من [ه] شر.<sup>٣</sup>

مقصود از ذکر این عبارت این است که شر بلا واسطه لازم مجردات نیست و از ایشان صادر نمی شود، اما از نور الانوار شر صادر نمی شود بلا واسطه، زیرا که معلول اول اشرف است نه اخس است. و اما از انوار قاهره بلا واسطه صادر نمی شود به جهت آن که آن انوار از عوارض جسمانی و هیئات ظلمانی منزّه اند، بلکه شر عارض ایشان شده است به سبب افتقار، چنانچه مذکور شد.

توله: والفقر والظلمات<sup>٤</sup> لوازم<sup>٥</sup> ضروریة للمعلولات کسائر لوازم الماهية الممتنعة

السلب<sup>٥</sup>.

یعنی شر لازم جمیع معلولات است زیرا که لازم لازم لازم است البته.

توله: ولا يتصور الوجه الأكمل هو عليه<sup>٦</sup>.

جواب سؤال مقدمه است. و تقریر آن این است که چون وجود معلول بدون لزوم شر افضل است، و صدور افضل از حق اول اولی است، پس باید که معلول بدون لزوم شر موجود باشد؟ جواب این است که هر چه موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست والا بخل در جواد حقیقی لازم می آید، پس وجود معلول به لزوم شر ضروری است. قال الشارح: [[ولمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فينا في علمه المحيط بالكلیات والجزئیات، وان علم ولم يفعل [مع] القدرة عليه فهو يناقض جود [ه] الشامل لجميع الموجودات، [و] هذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه، ونقل عنه الشيخ الكامل محبی الدین العربی، رضی الله عنه، فی «الفتوحات» واستحسنه]]<sup>٧</sup>

١. حکه. کربن ٢، ص ٢٣٥، س ٧ الی ٩.

٢. يستحيل (ن).

٣. حکه. کربن ٢، ص ٢٣٥، س ٩ و ١٠.

٤. الظلمت (ن).

٥. حکه. کربن ٢، ص ٢٣٥، س ١٠ و ١١.

٦. حکه. کربن ٢، ص ٢٣٥، س ١١.

٧. خیرازی، ص ٥٢٠، س ٨ الی ١٣.

و قال [[هو حسن]]<sup>۱</sup>، هذا كلامه. و من می گویم که خلاصه کلام حکما و متکلمین که قائل -  
اند به ایجاب و اختیار، این است که حق اول حکیم است، و مستمع است که از حکیم مخالف  
حکمت صادر شود! پس آنچه موجود شده است موافق حکمت است؛ و آنچه موافق حکمت  
است بهتر از آن ممکن نیست؛ و هو المطلوب. قال الشارح: [[و يجب أن يعلم... أن الشر لا  
ذات له، بل الشر عدم ذات أو عدم كمال الذات، وما يوجد شرّاً إنما هو لاقضائه<sup>۲</sup> الي عدم]]<sup>۳</sup>  
ماداماً، مار و کژدم و سیاح را بدان سبب شریر می گویند که موجب اعدام اجسام دیگر می شوند  
و الا من حيث الوجود نسخ موجود شریر نیست، [[و اما اصبع زائده را از آن جهت شر می دانند  
که موجب ابطال صورت مستحسنة ید است و ابطال صورت او عدسی است]]<sup>۴</sup>، و چون ثابت  
شد که شر عدمی است پس آنچه وجودی است خیر است؛ و لهذا حکما گفته اند که وجود من  
حيث انه وجود خير محض است. قال الشارح: [[و القسمة يقتضي خيراً لا شرفيه بحسب وجوده  
عن الحق الاول [ک] العقل والنفوس الفلكية، و شرّاً لا خير فيه و هو ممتنع الوجود لكونه عدم  
البحث، و شرّاً كثيراً مع<sup>۵</sup> خير قليل، فلا يحصل عن الخير المطلق هذا و [لا] ما يتساوى خبره و  
شرّاً<sup>۶</sup>]]، لانه ینافی الحکمة والخیرية و خیراً كثيراً يلزمه شرّاً قليل<sup>۷</sup> يجب وجوده عن الواجب ولا  
يجوز<sup>۸</sup> اهماله على رحمة المبدع، فان ترك خير كثير بشرّاً قليل شرّاً كثيراً<sup>۹</sup>]]، هذا كلامه. و حق  
این است که آنچه موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست، و آنچه محال است نفوذور نیست.  
و هر چیزی که قدرت نیست در ناشدن او عجز نیست. و اکثر مردم از آن سبب در اشکالات  
افتاده اند که افعال الله را قیاس کرده اند به افعال مخلوقات. و حق تعالی، را فاعل مختار  
دانسته اند، مانند انسان. و در حقیقت هیچ موجود فاعل مختار نیست، و این عقاید از کثرت  
استغراق به محسوسات و عدم علم به معقولات پیدا شده است. و کشف غطا از این اسرار معقول  
نیست؛ زیرا که بلید و غنی را موجب گمراهی می شود و زیرک را احتیاج به تصریح نیست.

قوله: والشر في هذا العالم أقل من الخير بكثير<sup>۱۰</sup> [[مع أن هذا العالم حقير بالنسبة الى  
عالم الافلاك<sup>۱۱</sup> الحقير بالنسبة... الى عالم الربوبية، فالشر لا اعتبار له اصلاً بالنسبة الى ذلك

۱. خیرازی، ص ۵۲۱، س ۱۳.

۲. الاقتصار (ن).

۳. خیرازی، ص ۵۲۰، س ۱۳ و ۱۴.

۴. اقتباس از خیرازی، ص ۵۲۰، س ۱۹، الى ص ۵۲۱، س ۱.

۵. فيه (ن).

۶. لا يجب (ن).

۷. خیرازی، ص ۵۲۱، س ۵ الى ۹.

۸. حکم، کمرین ۲، ص ۲۳۵، س ۱۱ و ۱۲.

۹. العالم العقلي (ن).

العالم لجلالة ذك وحقارة هذا]]<sup>۱</sup>.

می فرماید که شرور موجودات کمتر است از خیر، زیرا که عالم حس اقل است از عالم عقل، و عالم عقل از عالم ربوبیت، و شرور عالم حس است. و پس در عالم حس شر منحصر در حیوان است، و جمیع حیوان شریر نیست، و حیوان در عالم حس اقل است از اجناس دیگر. پس ثابت شد که شرور موجودات اقل است از خیر. و از این مقدمات که در این فصل مذکور شده است لازم آمد که خیر و شر از جملة مقدرات الهی است؛ و نیز ثابت شد که شر لازم ذات فاعل است، زیرا که شر لازم معلول است و معلول لازم علیه؛ پس شر علت اولی است. قال: الشارح: [[قول من قال: «لم قلت أن الخیر غالب» و اکثر الناس الغالب علیهم مضاد، كما لانهم من الجهل والغضب والشهوة،<sup>۲</sup> سلمناه، لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب مدفوع. اما الاول فبانه كما أن حال الابدان على اقسام بالغ في كمالاتها من الحسن والصحة و توسط و هو أكثر على مراتب بعضها أقرب الى الطرف الافضل وبعضها الى الارذل و نازل شديد النزول<sup>۳</sup> من القبح والسقم، و هو أقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين، فكذلك حال النفوس في الآخرة، و اذا خيف الطرف الافضل [و] هو البائع في العلم و حسن الاخلاق الى الطرف الاوسط كانت السعادة [والتجاة] هي الغالبة. و اما الثاني فبان العقاب<sup>۴</sup> للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم<sup>۵</sup> من خارج، بل هي حادثة عذابها معها]]<sup>۶</sup>. تم کلامه. و حق این است که هر کس عذاب خود را به خود می برد، كما قال الله تعالى: «ان جهنم لمحيطة بالكاثرين»<sup>۷</sup> یعنی در همین عالم جسمانی جهنم به استبان محیط است. و جهنم در حقیقت عبارت از اخلاق ذمیمه و جهل به عالم نور است، كما قال الله تعالى: «من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى»<sup>۸</sup> و اليه الاشارة بقوله عليه وآله السلام: «انما هي اعمالكم ترد عليكم»<sup>۹</sup>.

۱. شیرازی، ص ۵۲۱، ص ۱۸، الى ص ۵۲۲، ص ۱.

۲. الشهوات (ن).

۳. الزوال (ن).

۴. بین (ن).

۵. الخطاب (ن).

۶. الى (ن).

۷. انعم (ن).

۸. شیرازی، ص ۵۲۲، ص ۶ الى ۱۳.

۹. قرآن مجید، سوره ۲۹، آیه ۵۴.

۱۰. قرآن مجید، سوره ۱۷، آیه ۷۲.



قوله :

### فصل ۱

این فصل در بیان کیفیت صدور سوا لید غیر متناهی از علویات [است].  
قوله : لما كانت قوة القواهر غیر متناهية في العقل والمادة مقابلة لها قوة ذلك الى غير-  
النهاية، والمعدات من الحركات غیر متناهية، انفتح باب حصول البرکات و فیض الانوار المدبّرة  
[[ای الاسفهدية الانسانية]] ... قرناً بعد قرن ؟.

یعنی چون سابقاً مذکور شده است که قوت قواهر عالیّه غیر متناهی است زیرا که فیوض  
لا یتناهی لا یزال از نور الانوار بر انوار قاهره فایض می شود، و ماده عناصر استعداد قبول فیوض  
غیر متناهی دارد [که] از انوار قاهره فایض می شود و معدات مواد که عبارت از حرکات  
افلاک است غیر متناهی است، پس باب حصول برکات گشاده شد. و برکات عبارت از فیضان  
صور معدنی و نباتی و حیوانی است و قوله : «والانوار المدبّرة» عطف است بر «حصول البرکات»  
یعنی «انفتح باب... فیض الانوار المدبّرة... قرناً بعد قرن» از آن جهت گفته است که سواد و  
ابدان متناهی است و برکات انوار مدبّرة فایضه از انوار قاهره غیر متناهی است، پس نمی تواند  
که صدور نفوس غیر متناهی دفعه واحده فایض شود بر مواد عنصری و ابدان انسانی ؛ بلکه  
به سبب اقتضای اوضاع افلاک در هر قرن مواد عناصر استعداد قبول صور حاصل می کند. و  
ابدان قابل نفوس حادث می شود و مناسب آن صور و نفوس از انوار قاهره فایض می شود. و قرن  
به نزد بعضی هشتاد سال و به نزد بعضی سی سال است ؛ و در این مقام مراد از قرن زمانی است  
که وضع فلکی در آن زمان مناسب استعداد ماده — اقتضای فیضان صور و نفوس از مبداء  
می کرده باشد.

قوله : والکامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقسّمین  
من الانوار الى غير النّهاية ؟.

یعنی چون نفوس کامله انسانیّه بعد از مفارقت از ابدان ملحق می شود به عقول مجردّه  
— چنانچه مذکور شده است — پس عدد مجردات لا یزال در تزايد است الى غیر النّهاية.

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۳۵، س ۱۳: فاعله [في كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلویات].

۲. شیرازی، ص ۵۲۳، س ۷.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۳۶، س ۱ الى ۳.

۴. نور الانوار (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۳۶، س ۳ و ۴.

قوله:

### فصل<sup>۱</sup>

[این فصل در بیان رؤیا و اطلاع بر مغیبات است و در بیان این است که نفوس کائنات محفوظ است در برازخ علویه و واجبه التکرار است و در بیان این است که اشباح مجردة عالم مثال غیر متناهی است]<sup>۲</sup>.

قوله: الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة، فقد يتخلص عن شغل التخیل، فيطلع على امور مغیبة و يشهد بذلك المنامات الصادقة<sup>۳</sup>.

چون مانع ادراک نفوس محظوظه در برازخ علویه شواغل حسیه است پس بعد از تقلیل شواغل حسیه البته آن نفوس کائنات مدرک می شود. و اما تقلیل شواغل حسیه به یکی از این اسباب واقع می شود؛ و یکی از آن اسباب خواب است که بعضی اوقات به اقتضای اوضاع فلکی آنچه در افلاک متقوش است بعینه دیده می شود و متخیله [آن را] تغییر و تبدیل نمی کند، چنانچه از رؤیای صادقه ظاهر می شود؛ دوم قلت توجه نفس است به تدبیر بدن در اصل فطرت، مثل بعضی مجذوبان؛ و سوم که میل و خواهش نفس است به عالم نور در اصل فطرت که عوایق بدنی مانع ادراک آن تقوش نمی شود، مانند اکثر انبیا و بعضی از اولیاء؛ چهارم قلت اشتغال به تدبیر بدن به اکسباب، بدون استعمال آلات بدنی، مانند<sup>۴</sup> مرتاضین و مجاهدین که به سبب ریاضت بسیار نفوس ایشان را به ابدان توجه کمتر می شود؛ پنجم قلت اشتغال به تدبیر بدن به اکسباب [و] به استعمال آلات، مثل کاهنان که به بعضی اعمال خیال از تخیلات<sup>۵</sup> حسیه فارغ می شود و نفس ناطقه مستعد تلقی امور غیبیه می شود؛ ششم آلات فساد بدنی چنانچه بعضی بیماران را می شود که به واسطه شدت جمیع علائق بدنی تقلیل می پذیرد و نفس ناطقه به عالم نور متوجه می شود؛ هفتم کثرت اشتغال به علوم الهی که موجب تقلیل شواغل حسیه است.

قوله: فان النور المجرد اذا لم يكن متحجباً فلا يتصور أن يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الاسفهب حجاب شواغل الحواس الظاهرة... والباطنة، فاذا تخلص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت النفس الى الانوار

۱. حکم. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۶.

۲. شیرازی، ص ۵۲۳، س ۱۴ الی ۱۶.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۸ و ۹.

۴. بدون (ن).

۵. تحلیلات (ن).

«الاسفهدية» للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات.<sup>۱</sup>

«ضعف الحس الباطني» از آن جهت گفته است که اگر از حس باطن بالکلیه خلاص شود بدن فاسد می گردد و در زمان تعلق نفس به بدن ضعیف ساختن او ممکن است و بائع ادراک عالم ملکوت نیست. و مراد از «برازخ علویه» اجرام افلاک است که به مذهب حکمای اشراق جمیع ماوجود و سیوجه در اجرام افلاک نقوش است، چنانچه بعد از این مذکور خواهد شد، انشاءالله. و اگرچه در حقیقت نفوس افلاک است ولیکن چون صور کائنات در اجرام افلاک مرتسم شده است، بنابراین اسناد انتقاش به اجرام نموده است؛ و این مطابق مذهب مشایخ صوفیه است که ایشان تصریح نموده اند که لوح محفوظ نیست بلکه جوهر مجرد است. و امام حجة الاسلام محمد غزالی در کتاب «ذکر الموت» از «احیاء علوم» گفته است که: «نقش شدن کارها [را] در لوح محفوظ آنچنان باید دانست که چنانچه شخصی «قرآن مجید» را یاد دارد و می خواند. که گویا «قرآن» در روی نشسته و حروف آن را می بیند، و اگر بالفرض دماغ را ذره ذره بکند اصلاً حروف «قرآن» نبشته ببیند. همچنین در لوح محفوظ امور غیر متناهی مستور است و چون چشم غیر متناهی نبیند پس آن نقوش را به چشم نتوان دید؛ و چون دیدن نقوش لوح محفوظ به چشم مستمع است پس دیدن لوح محفوظ به طریق اولی مستمع باشد.» و ملخص کلام آنکه جمیع کائنات در افلاک مسطور است [و] تغییر و تبدیل آن مستمع است. و از نقوش انسانی نفس ناطقه که او را شواغل حسیه مانع ادراک آن نقوش نتواند شد در حال بیداری ادراک آن نقوش می کند، و آن که تقلیل شواغل حسیه نموده است نیز می تواند که بعضی از آن نقوش را در حال بقیه، ساجین النوم والیقظة، ادراک بکند. و اما در خواب که حواس از اشتغال به محسوسات معطل می شود جمیع نقوش نقوشی را که به آن الفت و مناسبت دارد ادراک می کند؛ ولیکن بعضی اوقات اصلاً بعینه به یاد می ماند، و بعضی اوقات مثل وضوح و شبه آن به یاد می ماند، و بعضی اوقات اصلاً به یاد نمی ماند. و ادراک آن نقوش هر نفس را به قدر قلت و کثرت او خواهشی او به محسوسات میسر می شود، زیرا که نفس مانند ظرف است—و چنانچه هر گوشه او که از آب مملو بوده باشد از هوا خالی است و چون از آب خالی شود البته هوا ممتلی می گردد—همچنین نفس ناطقه به قدر تقلیل شواغل حسیه ادراک حقایق می کند، به قدر استعداد و مناسبت که او را به عالم علوی بوده باشد. و اما بعضی نفوس که با وجود تقلیل شواغل حسیه در وهمیات و خیالات مبتلا می مانند و ادراک معقولات و حقایق اشیاء نمی توانند کرد، از آن جهت است که علم به طریق تحصیل ندارند؛ یا از بعضی مشاغل حسیه خلاص

۱. التور اسفهد (ن).

۲. حکم کربن ۲، ص ۲۳۶، ص ۹ الی ۱۴.

۳. ر. ک: غزالی، احیاء العلوم، چاپ قاهره، جلد ۴، کتاب «ذکر الموت» ص ۴۴۳ به بعد.

۴. ادراک نقوش (ن).

شده به بعض دیگر مبتلا شده اند. و این و امثال این [ را ] اسباب بسیار است که در کتب مبسوط مسطور است؛ و جمیع آیات «قرآن مجید» که در باب مذمت دنیا و ستایش آخرت نازل شده است، مثل قوله تعالی: «أَنتُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ»<sup>۱</sup> الآیه. و قوله عزوجل: «وَتِلْكَ الْأَمْوَالُ الَّتِي نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عِلْقًا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا»<sup>۲</sup> قوله جلّ جلاله: «وما هذه [۱] الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»<sup>۳</sup> و امثال این آیات دیگر مشعر است به این معنی که دوستی دنیا ضد دوستی آخرت است و دوستی دوزخ در یک دل جمع نشود؛ پس شخصی که طالب حق حقیقی بوده باشد باید که دل خود را از محبت غیر حق بالکلیه پاک بکند تا به حق آشنا شود؛ و درین باب بیش از این اطناب نکنیم که اکثر افهام در ادراک این و امثال این عاجز است؛ چنانچه مولوی معنوی می فرماید:

این که می گویم به قدر فهم تست	مردم اندر حسرت فهم درست <sup>۴</sup>
بیش از این با خلق گفتن روی نیست	بحر را گنجایش اندر جوی نیست <sup>۵</sup>
بعد از این گر شرح گویم ابلهی است	زانکه فهم این و رای آگهی است <sup>۶</sup>
گوش خر بفروش و دیگر گوش خر	کین سخن را در نیابد گوش خر <sup>۷</sup>
گر بدیدی حس حیوان شاه را	گاو و خر دیدی عیان الله را <sup>۸</sup>

قوله: فَإِنَّ هَذِهِ الْأَنْوَارَ الْعَالِيَةَ بِجَزَائِهَا<sup>۹</sup> و لوازم حرکاتها. فاذا بقي أثرها في الذكر كما شاهد في الألواح العالية صريحاً، فلا يحتاج إلى تأويل و تعبیر. و ان لم يبق [أثرها] بل اخذت المتخيلة في الانتقالات عند إلى أشياء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر [فذلك] [[سواء كان [رؤيا أو] وحياً]]<sup>۱۰</sup> يُحتاج إلى تفسير<sup>۱۱</sup> [و] استنباط أن المتخيلة من أي شيء انتقلت إليه<sup>۱۲</sup>.

۱. قرآن مجید، سورة ۵۷، آیه ۲۰.

۲. قرآن مجید، سورة ۲۸، آیه ۸۳.

۳. قرآن مجید، سورة ۲۹، آیه ۶۴.

۴. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر... (یافته نشد).

۵. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، جواب گفتن حضرت امیرالمؤمنین که سبب افکندن شمشیر در آن حالت چه بود.

۶. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، وحی آمدن بدوسی (ح) از بهر عذر آن شیطان.

۷. مولوی، مثنوی، دفتر اول، ذکر دانش خرگوش و بیان فضیلت و منافع دانش.

۸. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، مقدمه دفتر دوم، پس بدیدی گاو و خر الله را. (چاپ کلاله خاور).

۹. عالمه بحر کاتها (ن).

۱۰. شیء آخر (ن).

۱۱. شیرازی، ص ۵۲۹، ص ۳ و ۴.

۱۲. او، يحتاج (ن).

۱۳. تفر و تأویل (ن).

۱۴. حکم. کربن ۲، ص ۲۳۶، ص ۱۴، انی ص ۲۳۷، ص ۴.

می‌فرماید که نقوش کائنات محفوظ است در برازخ علویه، زیرا که نفوس ناطقة افلاک به جهت تنزه از قوت شهوی و غضبی که از لوازم حیوان و مانع ادراک حقایق اسرار و انکشاف علوم است، عالم است به حرکات جزئیة کائنات و لوازم آن حرکات؛ زیرا که علم به علت و به‌لزام مستلزم علم العلول و لازم است. و چون نفوس ناطقة افلاک ازلاً و ابداً مدیر اجرام افلاک است بنابر آن علوم غیرمتناهی همیشه او را حاصل است. و چنانچه در حقیقت نفس ناطقة انسانیة مدرک علوم می‌باشد و به نسبت تعلق او به بدن نقوش و صور آن در قوای بدنیه مرتسم می‌شود، همچنین نقوش و صور آن علوم که مدبرات افلاک را حاصل شده است در اجرام افلاک ظاهر می‌شود. و چون اجرام افلاک متناهی است بنابر آن صور غیرمتناهی در آن عالم<sup>۱</sup> و آن اجرام بروز می‌کند کما سیجی<sup>۲</sup> بیانه انشاء الله تعالی. و چون معلوم شد که صور جمیع کائنات مرتسم است در مدبرات افلاک، پس اگر باقی مانده باشد بعد از به‌هوش آمدن از چیزی که در اجرام افلاک مشاهده کرده است صریحاً، یعنی بعینه، محتاج به تأویل و تعبیر نیست. و اگر در حال نوم یا بین النوم والیقظة دیده باشد [و] آن شخص نبی باشد یا ولی یا غیر آن، آنچه مشاهده کرده است محتاج به تعبیر نیست، و اگر بعد از به‌هوش آمدن آنچه در الواح عالیة مشاهده کرده است بعینه باقی نمانده باشد بلکه متخیله به‌ضد و مثل او انتقال نموده باشد، محتاج به تأویل و تعبیر است. و تأویل و تعبیر به اعتبار عادات و ادیان و صناعات [است] زیرا که متخیله هر کس معاکات می‌کند چیزی را که به آن الف و عادت گرفته باشد. و اگر متخیله انتقالات کثیره نموده باشد و از ضد به‌ضد و مثل به‌ضد و مثل به‌مثل به مراتب کثیره انتقال کرده باشد، اگر در حال نوم دیده باشد قابل تعبیر نیست [و] آن را اضغاث احلام می‌گویند، یعنی رؤیای مختلطة. و اگر در بیداری باشد تخیلات وهمیه می‌گویند. و شارح علیه الرحمة، سه سبب از برای اضغاث احلام از حکماً نقل [کرده] است و آن ابن است: [[وقد ذکرناه اسباباً ثلاثة: الأول أن ما يدركه الانسان في حاله]] [الیقظة من المعسوسات تبقى صورته في الخيال... [ينتقل من الخيال] الى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه أن لم يتصرف في]] [المتخیلة اذا ما يناسبه أن تصرف فيه؛ والثاني أن المفكرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال [ثم] منه الى الحس المشترك؛ الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخیلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات. فمن غلب على سزاجه الصفراء يكون حاکته بالاشياء الصفراء وان غلب عليه الحرارة حاکته بالنار والحمام... وان غلب عليه البرودة حاکته بالثلج والشتاء<sup>۳</sup> وان غلب عليه السواد [حاکته] بالاشياء السود والامور الهائلة]]<sup>۴</sup>. تا اینجا عبارت شارح است و مصنف در «تلویحات» گفته است که: عقل فعال به منزله آفتاب است و موجودات

۱. و در ابعد و در (ن).

۲. الماء (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۲۷، ص ۱۷، الی ص ۵۲۸، ص ۵.

آن عالم و نفوس کائنات که منقوش است در اجرام افلاک، به منزله محسوسات است و متخیله به منزله قوت باصره است؛ و چنانچه به قوت باصره در روشنایی وضو آفتاب، بعد از رفع حجاب، اجسام و اعراض و اشباح مثالیه ظاهر در مظاهر مدرک می شود، همچنین به قوت متخیله بعد از رفع حجاب - که شواغل حسیه است - در نور عقل فعال کائنات منقوشه و محفوظه در الواح عالیّه مدرک می شود. ولیکن نائم در حال نوم بعد از اتصال به انوار مدبره فلکیه کلیات ادراک می کند یا جزئیات را، اگر کلیات را ادراک می کند، پس متخیله - که محاکات و انتقال به امور جزئیّه طبیعی اوست - محاکات می کند آن معانی کلیه را به صورت جزئیّه [و] منقش می شود در خیال و از خیال به حس مشترک انتقال نموده مدرک می شود. پس اگر نائم را به آن معنی کلی مناسب بسیار است و همان معنی بلا تغییر به صورت جزئیّه ظاهر شده است، این چنین خواب محتاج به تعبیر نیست، بلکه مثال چیزی را که در عالم ملکوت مشاهده کرده است بعینه در عالم شهادت می بیند و اگر نائم را به این معنی کلی مناسب بسیار باشد و متخیله انتقال به صورت جزئیّه می کند - که مناسب به صورت جزئی است که آن معنی کلی بر وی دلالت می کند - این رؤیا محتاج است به تعبیر؛ و این انتقال بعضی اوقات بعینه و بعضی اوقات به مثل واقع می شود؛ مثلاً اگر پادشاه حاکم را ادراک می کند متخیله آن را به صورت کوه [ه] یا دریا به حس مشترک عرضه می دارد، اگر عدو را می بیند آن را به صورت افعی یا سبمی وانی نماید، و اگر نائم را به آن معنی کلی اصلاً مناسب نبوده باشد - یا متخیله به امور بی مناسب انتقال کرده است - این رؤیا قابل تعبیر نیست و از جمله اضغاث احلام است. و اگر نائم جزئیات را ادراک می کند و متخیله به واسطه قوت ممارست محسوسات تصرف در وی نمی تواند کرد و آن صورت جزئیّه به حال خود می نماید، این خواب نیز محتاج به تعبیر نیست. و اگر متخیله الف محسوسات بسیار دارد و انتقال به امثال و اضداد می کند، یک مرتبه، این رؤیا قابل تعبیر نیست. و اگر انتقالات کثیره نموده یا به امور بی مناسب بوده است قابل تعبیر نیست. این است بیان چیزی که ادراک می کند نفس ناطقه انسانیّه بعد از اتصال به عالم انوار مدبره فلکیه، در حال نوم. و اما اگر در حال یقظه یا مابین النوم والیقظه به آن انوار اتصال واقع می شود، پس اگر قوت مفکره حس مشترک را از جمیع مشاغل حسیه خلاص می تواند کرد، پس آن چه نفس ناطقه ادراک می کند بعینه به یاد می ماند؛ و این وحی و الهام صریح است که محتاج به تأویل نیست. و اگر متخیله حس مشترک را از بعضی حواس خلاص می تواند کرد و از بعضی نمی تواند کرد، آنچه در عالم ملکوت ادراک می کند قابل تأویل است. و اگر متخیله بغایت ضعیف بوده باشد و حس مشترک را اصلاً از اشتغال به حسیات خلاص نتواند کرد و آنچه ادراک نموده باشد در وی انتقالات کثیره واقع شود، اصلاً قابل تأویل نیست؛ و مانند اضغاث احلام است. این است چیزی که حکما گفته اند در باب رؤیا [و] وحی و الهام، و اما مشایخ صوفیه فرموده اند که خواب سه قسم است: رحمانی و شیطانی و

نفسانی؛ زیرا که عالم مثال و خیال به نزد ایشان دو قسم است: خیال و مثال مطلق و خیال و مثال مقید. اما مثال مطلق عاقل مثال سیرا از مواد و جسمانیات است، و همان عالم مقداری است که اشراقیان بیان کرده‌اند؛ و خیال مقید بعضی اوقات به او مخالف است. و هر شخصی از اشخاص انسانی را یک طرف متصل است به عالم مثال و یک طرف مصروف عوارض و لواحق جسمانی است؛ و خیال مقید به مثابه جاسوس است در شهر بدن. گاه توجه سیر او در وقایع عالم حسی و تجسس اخبار است بر بدن، و گاه متوجه عالم مثال مطلق می‌شود و از بحر اعظم مثال مطلق اخذ معانی و اسرار می‌کند، و گاه در ظلمت احکام کثیره چنان گم می‌شود که مرجع اصلی خود را باز نمی‌یابد، و به علوم و معانی معقوله رجوع نمی‌تواند کرد. پس اشخاص انسانی دو قسم‌اند: یکی قومی‌اند که خواب ایشان قابل تعبیر نیست؛ و دویم طایفه‌اند که خواب ایشان قابل تعبیر است. و قسم اول منقسم می‌شوند به دو قسم: یکی اهل حجاب‌اند، که صفات مقید به کدورات نفسانیه، طرفی — که متصل عالم مثال است — از خیال ایشان مسدود گردانیده است، بیداری این قوم عین خواب و خواب ایشان محض بظالت است؛ دویم بتوسطان اهل سلوک‌اند که آینده دل ایشان مستعد قبول فیض معانی و اسرار عالم مثال مطلق شده است؛ پس در حال نوم آنچه از عالم مثال عکس بر آینده دل ایشان زند، عکس آن بر دماغ زند؛ و چون عکس ظاهر به صورت اصل است پس محتاج به تعبیر نباشد. و قسم دویم که رؤیای ایشان محتاج به تعبیر است نیز دو قسم است: یکی طایفه‌اند که با وجود کثرت تعلقات جسمانی‌اند که خواهش طرف مبادی نیز بر دل ایشان خطور می‌کند؛ مانند اکثر عوام مسلمان؛ و بعضی خوابهای این مردم قابل تعبیر است زیرا که بعضی اوقات به واسطه [تا] قلیل تعلقات جسمانیه و فراغ از شواغل حسیه آینده دل ایشان اندک صفایی می‌پذیرد، و بعضی معانی از عالم مثال در روی عکس می‌گیرد؛ و عکس آن عکس به دماغ می‌زند؛ و به واسطه اوصاف ذمیمه اثر جذب نفس به آن متمرج می‌گردد و قوت مصوره آن معنی متمرج را در کسوت خیال عرضه می‌دارد، و امثال این رؤیا را معبر کامل باید؛ تا حدیث نفس را از معنی مجرد تمیز بکند، آنگاه خبر دهد. قسم دویم طایفه کاملان اهل سلوک‌اند که از اکثر تعلقات حسیه به ریاضات بدنیه و مجاهدات نفسانیه مجرد گشته‌اند؛ و در حال نوم بعضی از آن اسرار که در خزانه دل ایشان ستوطن است بر دماغ می‌زند؛ و قوت مصوره در کسوت خیال مقید عرضه می‌دارد؛ و چون عکس به صورت اصل نیست لاجرم محتاج به تعبیر باشد. این است آنچه در کتب صوفیه مسطور شده است در باب رؤیا و در باب ظهور اثر رؤیا در عالم شهادت. نیز آنچه شایخ عظام فرموده‌اند در این مختصر ذکر می‌کند. و آن این است که تأخیر ظهور نتیجه رؤیا دلیل است بر علو مرتبه نفس صاحب رؤیا؛ زیرا که چون قوت خروج نفس در ادراک به کمال رسد، خرق حجب عالم‌های عالیه بکند و در محل اعلی که خزانه علیم قدیم است مطالعه آن امر بکند. و شک نیست که آن امر بعد از اطلاع سالک از آن حضرت به هر عالم از عوالم عالیه که نزول می‌کند

یک مدت در آن عالم مکث می‌کند؛ کما قال النبی علیه وآله السّلام: «أَنَّ الْأَمْرَ الْأَلَهِيَّ يَبْقَى فِي الْجَوِّ بَعْدَ مَفَارِقَتِهِ بِسَمَاءِ الدُّنْيَا ثَلَاثَةَ سِنِينَ.» پس البته نتیجه رؤیای اهل کمال بعد از زمان طویل به عالم ظهور می‌آید، مانند خواب یوسف صدیق، علیه السّلام که از آن روز که گفت: «يَا أَيُّهَا أَنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَأَيْتَهُمَا لِي سَاجِدَيْنِ.»<sup>۱</sup> تا آن روز که یعقوب، علیه السّلام، دیده به دیدار او روشن کرد و گفت: «هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلِ تَدَجُّعِهَا رَبِّي حَقًّا.»<sup>۲</sup> به نزد اکثر مفسرین چهل سال بود. و سرعت ظهور اثر رؤیا دلیل است بر ضعف حال نفس رائی که قوت عروج و ترقی به عالم علوی ندارد، تا حقایق<sup>۳</sup> مقدره را از الواح محفوظه اخذ تواند کرد. غایت ترقی وی در حال اعراض از شواغل<sup>۴</sup> حسیه جو فلک است. به قدر صفای نفس بعضی از آن را ادراک می‌تواند کرد، و از آنجا تجاوز نتواند نمود. لاجرم به سبب قرب آن امر مدرک به این عالم اثر و نتیجه رؤیا در تأخیر نیفتد. این است آنچه مشایخ<sup>۵</sup> فرموده‌اند و مراد از محل اعلی تعیین ثانی است که حقایق جمیع کائنات در وی تفصیل یافته است. و مراد از عوالم عالیّه مراتب عقول و طبقات عالم مثال است که بظاهر آن افلاک است، و مراد [از] نزول ظهور آن امر است در آن عقول و آن طبقات مثالیّه، و مراد از الواح محفوظه اجرام افلاک است. و خلاصه کلام این است که چون نفوس اقویا بعد از اعراض از شواغل حسیه به افلاک<sup>۶</sup> و بالاتر از آن که عنون بوده باشد - عروج می‌تواند کرد، بنابر آن بعضی اوقات به اقتضای اوضاع افلاک به عوالم عالیّه ترقی کرده کائنات آئیه را از آن عوالم اخذ می‌کند. و سبب مکث نمودن آن امر در هر عالم اثر و نتیجه رؤیا در تأخیر می‌افتد البته؛ و اما چون نفوس ضعیفا که قوت عروج به افلاک ندارد و حقایق امور را از جو اخذ می‌کند؛ بنابر آن اثر رؤیا به زودی ظاهر می‌شود. و قوله تعالی: «وَيَذَرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ.»<sup>۷</sup> مشعر است به این تنزل، چنانچه از کتب تفسیر ظاهر می‌شود و قد قال القاضي فی هذه الآية: «يَذَرُ [امر] الدُّنْيَا مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»، أي بِسَبَابِ سَمَاوِيَةِ كَالْمَلَائِكَةِ وَغَيْرِهَا نَازِلَةً أَنَارَهَا إِلَى الْأَرْضِ «ثم يعرج إليه» أي يصعد إليه ويثبت في علمه موجوداً في يوم كان مقداره ألف سنة» فی برهه من الزمان<sup>۸</sup>، یعنی بذلك استطالة مابين التدبير [والتوقع]، و قيل «يَذَرُ الْأَمْرَ» بظهوره في اللوح، فينزل به الملك ثم يعرج إليه في زمان

۱. قرآن مجید، سوره ۱۲، آیه ۴.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۲، آیه ۱۰۰.

۳. حقایق کو (ن).

۴. شواغل این (ن).

۵. مشاغل (ن).

۶. قرآن مجید، سوره ۳۲، آیه ۵.

۷. برهه من برهه من الزمان (ن).



هو كالف سنة لأن مسافة نزوله وعروجه [مسيرة] الف سنة، لأن<sup>۱</sup> ما بين السماء والارض مسيرة خمس مائة سنة... وقيل «يدبر الامر» الى قيام الساعة ثم يعرج اليه الامر كله يوم القيمة، وقيل مدبر الامور من الطاعات منزلاً من السماء الى الارض بالوحي ثم لا يعرج اليه خالصاً كما يرتضيه الا في مدة متطاولة للفئة المخلصين والاعمال الخالص<sup>۲</sup>، هذا كلامه رحمه الله. وجميع اين معاني كه مذكور شده است راجع است به ظهور الهي در عوالم الهي در عوالم عاليه به ترتيب، و باز رجوع آن اسر به حق. زيرا كه چنانچه مبدأ اوست، معاد و مرجع نیز اوست؛ «و اليه يرجع الامر كله»<sup>۳</sup> كما ابتداء منه. و بيان حقيقت اين رجوع بغایت دقيق است و اگرچه فهميدني است نه گفتمی، وليكن انشاء الله تعالى در كتاب «سراج الحكمة» كه بعد از اتمام اين نوشته خواهد شد، به تفصيل بيان خواهد نمود، والله الموفق والمعین.

قوله: واعلم أن نقوش الكائنات ازلا و ابدأ محفوظة في البرازخ العلوية مصورة، و هي واجبة التكرار.<sup>۴</sup>

مراد از تصوير آن صور در افلاك ظهور صور كائنات است در افلاك؛ و می توان بود كه ضمير راجع به نقوش باشد؛ و احتمال دارد كه راجع باشد به كائنات؛ والثاني اولی. قال- الشارح: [[ لا بمعنى أن المعدوم يعاد فإن ذلك مستع، كما سيرهن<sup>۵</sup> عليه بل بمعنى عود شبهه فاعتبر بالفصول الاربعة و عودهما كل سنة... فيكون عند المبادي العالية احكام الحوادث يقع جملتها في كل مبلغ من الآلاف [الجمّة] مضبوطة سنة بعد سنة و دوراً بعد دور، ثم يعود تلك الحركات بعد [عبر] تلك المدة و هي عند بعضهم سنة<sup>۶</sup> و ثلثون ألفاً و اربع مائة و خمسة و عشرون سنة]]<sup>۷</sup>، هذا كلامه رحمه الله. و مصنف در «مطارحات» گفته است كه اين مذهب ندمای حكماست از بابليان و مصر و هندويان. و اين ضعيف از براهمة هند حكايتي شنیده است كه مطابق است به چيزی كه مصنف در «مطارحات» از حكماي هند نقل کرده است؛ و آن حكایت اين است كه «كرن» نام يكي از بزرگان هند در جنگ «مها بهارت»- كه از جمله معرکه های بزرگ ايشان است و در توصيف و تعريف آن مجلدات نوشته اند- زخمی شده، در حالت نزع وصيت كرد كه قالب او را در آن محل بسوزند كه هيچ كس را در آنجا نسوخته باشد؛ بعد از انتقال او از اين عالم، هر چند تفحص نموده شد هيچ مكان به اين صفت نيافتند؛

۱. كان (ن).

۲. قاضي بيشاوی، تفسير ج ۲، ص ۲۵۹، ص ۱۶ الى ۲۶.

۳. قرآن مجيد، سورة ۱۱، آية ۱۲.

۴. حكاه كرين ۲، ص ۲۳۷، ص ۵ و ۶.

۵. سيرهن (ن).

۶. خمسة (ن).

۷. تيسرازی، ص ۵۲۹، ص ۱۳ الى ۱۸.

زیرا که اشخاص انسانی غیرمتناهی است و مقدار زمین متناهی است. و در این وقت آوازی از غیب به گوش این مردم رسید که این چنین قطعه‌ای از زمین پیدا بکنند که همین «کرن» را چندین مرتبه در آن مقام سوخته باشند. آخر الامر «کرشن» نام - شخصی که مقتدا و بزرگ آن گروه بود و امروز اکثر عوام هنوز او را به الوهیت قبول دارند - قالب او را بر زانوی خود سوخت تا به وصیت او عمل شده باشد.<sup>۱</sup> و می‌گویند که غرض او از این وصیت این بوده است که قالب او را «کرشن» بر زانوی خود بسوزد تا او به این سعادت فائز شده باشد. و مقصود از نقل این حکایت این است که جمیع حکما گفته‌اند که هر چه در یک وقت سانس شده باشد، در هر دور در مثل آن وقت مثل آن امر لایزال سانس می‌شود.

نوله: فائنه [إن] كان<sup>۲</sup> في البرازخ العلویة نقوش غیرمتناهیة لحوادث مترتبة، لا يكون شیء منها الا بعد شیء، فتلك النقوش [هی] من السلاسل المجتمعة المترتبة، فیتناقض ما برهن علیه و هو محال. ثم ان كان فيها نقوش غیرمتناهیة لحوادث في المستقبل مترتبة، فان كان كل واحد منها لا بد وأن يقع وقتاً ما، فباتی وقتاً ما يكون الكل قد وقع فيه، فینتاهی السلسلة، وقد فرضت<sup>۳</sup> [هی] غیرمتناهیة و هو محال. و ان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع، فبها ما لا يقع أبداً، فليس من الكائنات في المستقبل، وقد فرض منها<sup>۴</sup>.

هذا خلف. تقرير این دلیل به احسن طریق این است که اگر در برازخ علویة نقوش غیرمتناهی موجود باشد و تکرار واقع نمی‌شده باشد، لازم می‌آید که نقوش غیرمتناهیة مجتمع حاصل شده باشد در افلاک؛ و ازلا و ابداً موجود باشد. و این محال است زیرا که نقوش کائنات هر دوراً از ادوار عالم یک سلسله است. و اگر نقوش غیرمتناهیة در اجرام افلاک موجود باشد، لازم می‌آید وجود سلاسل غیرمتناهیة مترتبة مجتمعۀ معاً. و این باطل است به برهان تطبیق و غیر آن که در «مقاله سیوم» از «قسم اول» کتاب مذکور شده است. و ایضاً اگر نقوش کائنات غیرمتناهیة در اجرام افلاک مجتمعۀ معاً موجود بوده باشد، لازم می‌آید که سلسله غیرمتناهیة بوده باشد؛ یا بعضی از کائنات نبود. و این هر دو محال است. و اما بیان ملازمت این است که اگر نقوش غیرمتناهیة کائنات در برازخ علویة مجتمعۀ موجود بوده باشد، پس می‌گوییم که وقوع هر فرد از افراد کائنات د [ر] یک وقت از اوقات لازم است یا نه؛ اگر وقوع هر فرد در یک وقت واجب باشد، پس یک وقت پیدا خواهد شد که در آن وقت جمیع کائنات موجود شده باشد، زیرا که جمیع نقوش که در برازخ علویة موجود بوده باشد، یک

۱. باشند (ن).

۲. فان (ن).

۳. فرض (ن).

۴. حکم. کربن ۱۲ ص ۲۳۷، ص ۶ الی ۱۳.

۵. ر. ک. حکم. کربن ۱۲ ص ۱۶۳، ص ۱۹ الی ص ۱۶۴ ص ۶.

سلسله مترتبه است. و چون هر فرد آن سلسله در يك وقت واقع شود، پس كلّ البته بايد كه در يك وقت واقع شده باشد. و بر اين تقدير لازم مي آيد تناهي سلسله اي كه غيرمتناهي فرض كرده شده است؛ هذا خلف. و اگر وقوع هر فرد از افراد كائنات در يك وقت از اوقات لازم نيست، پس بعضي از كائنات ابدآ واقع نشود و هرچه ابدآ واقع نمي شود، از كائنات نيست. پس آن بعضي از كائنات نبود؛ هذا خلف. فاذن يلزم وجوب تكرار نقوش الكائنات في الافلاك و هو المطلوب. اين است تقرير كلام مصنف؛ و حق اين است كه وجود نقوش غيرمتناهي در اجسام متناهي مجتمعة معاً ضروري البطلان است و چون تكرار اوضاع افلاك ضروري است، پس تكرار نقوش كائنات نيز ضروريست لامحاله.

قوله: ولا يلزم هذا في 'الممكنات المستقبلة'... فاتها... لا كلّ لها.<sup>۱</sup>

به اين عبارت دفع مي كند اغراض را، كه وارد نمي شود درين مقام. و آن اين است كه اين دليل موصول نيست [به] مطلوب، زيرا كه حوادث كلّ ندارد تا گفته شود: كه هر فرد در يك وقت واقع شود بايد كه كلّ در يك وقت واقع شود. بايد كه كلّ در يك وقت واقع شود زيرا كه حوادث غيرمتناهي است و وجود كلّ در غيرمتناهي محال است. و جواب اين است كه كلام در حوادث يوميّه نيست، بلكه مقصود ما اثبات وجوب تكرار نقوش كائنات است در افلاك. و حوادث يوميّه يك سلسله مترتبه نيست كه در يك محل و در يك موجود بوده باشد، تا اين دليل را بر وي حمل نموده شود؛ خلاف نقوش محفوظه در برازخ علويه — كه يك سلسله مترتبه است — كه بتقوس است در اجرام افلاك. و اين واحد و عدم انتهاي آن سلسله محال است. به دليل مذكور شك نيست كه دليل مذكور موصول است به اين مطلوب.

قوله: ولا ينبغي [أن] يتوهم أن يكون شيء من الكائنات الماضية أو المستقبلية لا تعلمها هي، فيكذب<sup>۲</sup> المنامات والكهانات و اخبار النبوات بما وقع و [بما] سيقع و تذكر الاحوال الماضية. فان البرهان قد سبق على [أن] الذكر [أما هو] من البرازخ العلوية<sup>۳</sup>.

مي فرمايد كه توهم كرده نشود كه چيزي از كائنات ماضيّه يا مستقبلة انوار مدبره فلقيه را معلوم نبوده باشد، زيرا كه منامات صادق و اخبار كاهنان و انبيا از آتیه و ماضيّه و نبييات مكذب اين معني است. و پاد آمدن امور ماضيّه نيز به كذب است و اين را سابقاً در «مقائه چهارم» از اين قسم مذكور شده است كه امر منسي در قوه باطنيّه بدنيه موجود نمي ماند. و سبب اكثر آن اين است كه در عين توجه نفس به آن امر از انوار مدبره فلقيه آن امر بر نفس فايق

۱. في هذا (ن).

۲. حك. كرين ۲، ص ۲۳۷، ص ۱۳ و ۱۴.

۳. لا يتوهم (ن).

۴. في ذلك (ن).

۵. حك. كرين ۲، ص ۲۳۷، ص ۱۵، الي ص ۲۳۸، ص ۲.

فراموش می‌شود و اصلاً به یاد نیاید. ولیکن حق این است که انوار مدبرهٔ فلکیه عالم به جمیع کائنات اندوالات لازم می‌آید که آن بعضی از کائنات که انوار مدبره به آن عالم نباشد از کائنات نبود؛ زیرا که عالم حس غلیل عالم نور است و وجود ظل بدون مظل مستعنی است. پس هرچه در عالم حس موجود نباشد، در عالم انوار البته مثل آن خواهد بود و انوار مدبرهٔ فلکیه را از برای ادراک عالم نور اصلاً حجاب و مانع نیست. پس البته انوار فلکیه به جمیع کائنات عالم خواهند بود و آنکه بعضی از امر منسی اصلاً به یاد نمی‌آید به سبب عدم توجه نفس است به آن امر، یا به سبب ثروت شواغل حسیه است که مانع ادراک آن عالم است و یا به سبب غلبهٔ تخیلات حسیه است که با وجود رفع شواغل حسیه بالفعل تخیلات حسیه که از مشاغل گذشته قوت یافته است، به مجاهده و ریاضت بسیار رفع می‌شود. و این تخیلات نیز مانع ادراک عالم ملکوت است. این و امثال این موانع بسیار است که در کتب مبسوط مفصلاً مستور است. و حاصل جمیع موانع ادراک آن عالم راجع است به یک امر و آن میل و خواهش نفس است به حیات فیهو رأس الخطیات. كما قال عليه وآله السلام: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ».

قوله: فصاحب الانذار بالنبوت أو الكهانت أو المنام الصادق لا يوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقاً لما يقع، فإن عجزه<sup>١</sup> والتألم لا يقدر عليه<sup>٢</sup>، والأ لكان في اليقظة اقدر على ابداعه. ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما سبق، فينبغي ان يعلمه قبل [ان] يعلمه... وهذا محال<sup>٣</sup>.

جواب سؤال متدر است. و تقریر سؤال این است که می‌تواند بود که صاحب انذار و منام صادق عالم به امر منسی را و غیر آن را از ذات خود ایجاد می‌کرده باشد؟ و بر این تقدیر لازم نمی‌آید که انوار مدبرهٔ فلکیه عالم باشند به جمیع کائنات؟ و جواب این است که ممکن نیست که صاحب انذار و منام علم را از ذات خود ایجاد تواند کرد و الا در بعضی اوقات از اتحاد علم عاجز نمی‌بود و ظاهر است که در بعضی اوقات از ادراک بعضی امور عاجز می‌باشند و لهذا قبل از نزول وحی و ظهور نبوت، جمیع انبیا از جمیع علوم و مغیبات عاری بوده‌اند. همچنین کاهن قبل از استعمال آلات و ادوات از اخبار غیب عاجز بوده است. و ایضاً در بعضی اوقات چیزی فراموش می‌شود و ایضاً به یاد نمی‌آید. پس اگر ایجاد علم ممکن باشد امر منسی مطلقاً محو نشود و انبیا قبل از ظهور نبوت و کاهنان قبل از استعمال آلات [نیز] عالم باشند. و می‌شود. پس اگر بعضی کائنات در افلاک منقوش نباشد یاد آمدن امر منسی ممکن نباشد. و بعضی از امور منسیه اصلاً به یاد نیاید که به تجربه رسیده است که بعضی اوقات بعضی امور

١. عجزه بگذره (ن).

٢. حک. کربن ٢، ص ٢٣٨، س ٦: التَّأَلُّمُ لَيْسَ لِي تَوَاهُ قُدْرَةُ ذَلِكَ.

٣. حک. کربن ٢، ص ٢٣٨، س ٣ الی ٧.

ایضاً اگر اختراع علوم ممکن باشد، باید که عالم قبل از تعلم آن علم به آن علم عالم باشد و این محال است. و اگر به خاطر شخصی خطور بکند که شاید ایجاد علم موقوف باشد بر استعداد — که موقوف است بر وضع فلکی — و حدوث آن وضع شرط ایجاد بوده باشد، جواب می‌گوییم که انوار مدبره فلکیه را قبل از حدوث این وضع عالم به این وضع بوده است یا نه؟ اگر نبوده است پس حدوث این وضع ممکن نیست، زیرا که صدور فعل از فاعل مختار بدون علم بالفعل ممکن نیست. و اگر [نه] علم به معلوم است. پس ثابت شد که انوار مدبره فلکیه عالم [است] به جمیع کائنات و هوالمطلوب.

قوله: فالامور العالیة عندها حیطة بالواقع والماضی والمستقبل. [وإن] فرض [أن] اصحاب البرازخ العلویة تستفید العلم من شیء آخر فوقها و تستمد منه، فیعود الکلام الی [الشیء] الذی منه الاستفادة<sup>۱</sup> [وإن فرض أنه کما یفیض منها علوم<sup>۲</sup> یخلق فیها علوم أخرى عاد الکلام الی الخالق فی انفسها العلوم... و یتحیل أن یکون [المخرج] انفسها لأن الشیء لا یمخرج.]<sup>۳</sup>

و انوار دیگر فایض می‌شده باشد. کلام در آن انوار می‌کنم: که علوم ایشان لازم ذات ایشان است، یا از انوار دیگر فایض می‌شود؟ و علی هذا القیاس در جمیع انوار می‌گوییم. و تسلسل ازین لازم می‌آید، چون تسلسل باطل است. پس ثابت شد که علوم انوار مدبره فلکیه لازم ذات ایشان است. و اگر فرض کرده شود که هرگاه بعضی معلومات انوار مدبره فلکیه تنزل نموده، به عالم کون و فساد برسد، معلومات دیگر حاصل می‌شود. کلام در موجد این معلومات می‌کنم: ممکن نیست که ذات ایشان از قوت به فعل آورد معلومات را؛ چه شیء نفس خود را از قوت به فعل آورد؟ نمی‌تواند آورد و الا لازم می‌آید که معلول عین علت باشد و این محال است بالضروره. و نمی‌تواند بود که موجد این معلومات انوار دیگر بوده باشد و الا تسلسل لازم می‌آید. و بر این کلام اعتراضی وارد می‌شود و آن این است که می‌تواند بود که نفوس افلاک، علوم را از ارباب انواع اخذ می‌کرده باشند و ارباب انواع از عقول دیگر، تا منتهی شود به علت اولی، پس تسلسل لازم نمی‌آید؟ و جواب این است که اگر [غرض] از اخذ علوم از ارباب انواع استناد به ایشان است در این علوم — به این معنی که چون ارباب انواع اشرف است از مدبرات و همیشه از ایشان به انوار مدبره فیوض و اصل می‌شود — پس این علوم غیر-متناهی [است] چنانچه ازلا و ابداً ارباب انواع در جمیع عقول را حاصل شده است و اصلاً از ذات ایشان منفک نیست؛ همچنین ازلا و ابداً انوار مدبره فلکیه را نیز حاصل شده است، و لازم

۱. یتمل (ن).

۲. حکم، کرین ۴، ص ۲۳۸، س ۸ الی ۱۱.

۳. لزوم (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۳۳، س ۲ الی ۴.

ذات ایشان است. ولیکن اگر علوم ارباب انواع بالعرض معدوم می‌شود، علوم انوار مدبره نیز معدوم شود. پس می‌گوییم که اخذ علوم به این معنی صحیح است و اصلاً مخالف مطلوب ما نیست. و اگر مراد از اخذ، حدوث علوم است، در انوار مدبره فلکیه از ارباب انواع، پس می‌گوییم که موجد این علوم حادث است یا قدیم؟ اگر حادث است تسلسل لازم می‌آید و اگر قدیم است علوم انوار مدبره نیز قدیم است، و الا تخلف معلول از علت لازم می‌آید؛ هذا خلف. و حق این است که چون مانع ادراک عالم نور قوت شهوی و غضبی است و افلاک از این هر دو قوت منزّه است، پس انوار مدبره فلکیه از لا و ابدأ عالم است به علوم غیر متناهیة مجتمعه [که] در فلک موجود نیست. پس ثابت شد تکرار ضوابط کائنات، و هوالمطلوب.

قوله: لانعنی بوجوب تکرار الضوابط أن المعدوم يعاد، فإن الفارق بين الهيئات من نوع واحد المحل أو الزمان أن اتحد المحل<sup>۱</sup>، [فإذا كان من] الفارق بين المثليين في محل واحد الزمان، و [به] يتخصص ذوات محل واحد من نوع واحد، فلا يعاد لامتناع عود زمانه؛ وإن فُرض [أن] يعود العرض و زمانه، فهذا العرض و زمانه قبل ذلك كانا موجودين... فيكون للزمان زمان و هو محال<sup>۲</sup>.

می‌فرماید که مراد از وجوب تکرار ضوابط اعاده معدوم نیست، که اگر اعاده جسم اسود، مثلاً، ممکن باشد، البته سواد که لازم اوست نیز یاد خواهد بود. از جمله اموری که افراد اعراض متحد در نوع را از یکدیگر ممتاز می‌کند، یکی زمان است و دوم محل. پس می‌گوییم که این سواد که به این جسم اسود غارض است عین آن سواد است که سابق بوده است، یا غیر اوست. اگر زمان نیز عین زمان است پس لازم می‌آید وجود عدم در زمان و این محال است؛ و اگر این زمان غیر آن زمان است پس معدوم عود نکرده است، زیرا که زمان چیز<sup>۳</sup> مشخص است؛ و اگر این سواد غیر آن سواد است، پس لازم می‌آید که معدوم عود نکرده باشد. فاذن ثبت امتناع اعاده المعدوم و هوالمطلوب.

قوله: و اذا عرفت أن الكائنات واجبة التكرار، فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة امراً دائماً، و إلا عاذا مثاله<sup>۴</sup> في الادوار الغير المتناهية [باقية]<sup>۵</sup>.

یعنی چون ثابت شد که جمیع کائنات «واجبة التكرار» است پس لازم آمد که از موالید ثلاثة هیچ فرد ابدأ باقی نماند و الا لازم می‌آید وجود اشخاص غیر متناهی در محل متناهی،

۱. المحل والزمان (ن).

۲. الزمان (ن).

۳. حک. کمرین ۲ ص ۲۲۸، ص ۱۳، الن ص ۲۳۹، ص ۴.

۴. جن (ن).

۵. مثاله باقیه (ن).

ع. حک. کمرین ۲ ص ۲۳۹، ص ۷ و ۶.

زیرا که ادوار عالم غیرمتناهی است؛ و بعد از عبور مدت معین که به نزد بعضی محدود-  
شصت هزار و چهارصد و پانزده سال است؛ مثل هر شیء که ازین مدت عادت شده است در  
همان واقع می‌شود.

قوله: والأشباح المجردة يتصور قیها إلى نهاية<sup>۱</sup> لا كما [التي] يمنعها البرهان، اذ لا  
يمكن منها اختلاف بعد واحد لا يتناهی مستند<sup>۲</sup>

این مطلوب سیوم است از مطالب ثلاثة که در صدر فصل وعده داده بودیم. و بیان  
این کلام این است که عالم غیرمتناهی است و طبقات آن متناهی است، زیرا که طبقه اعلای  
آن متصل است به طبقه اسفل عالم نور. و برهان عدم تناهی ابعاد منع نمی‌کند اشخاص  
[را و] اختلاف و استداد لازم نمی‌آید. و لایزال صور بانی به اقتضای اوضاع افلاک مثالی در  
عالم مثال حادث می‌شود. و چون صور از ماده منزّه است اصلاً فاسد نمی‌شود و ابداً باقی  
می‌ماند. پس اشخاص مثالی لایتناهی زیاده می‌شود لامعاله.  
قوله:

### فصل

این فصل در بیان حقیقت مغیبات است که ظاهر می‌شود انبیا و اولیا و حکما و امثال  
ایشان را.

قوله: و ما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغیبات [فهو على أقسام] <sup>۳</sup> نأنها  
قد ترد عليهم... بسماع صوت قد يكون [ذلك الصوت] <sup>۴</sup> لذيد أوقد يكون هائلا، و قد  
يشاهدون... صوراً حسنة انسانية تعاطبهم في غاية الحسن... و قد يرى الصور التي تعاطب  
كأتمائيل الصناعية في غاية اللطف... و قد يرون مثلاً معلقة، و جميع ما يرى في التمام من الجبال  
و البحور<sup>۵</sup> و الأرضين و الأصوات العظيمة و الأشخاص كلها مثل قائمة، و كذا الروائح و غيرها<sup>۶</sup>.  
و آنچه در بیداری یا مابین النوم و اليقظه دیده می‌شود نیز صور مثالی است. و نفس

۱. شست (ن).

۲. لا يتصور الانتهاء فيها (ن).

۳. حکک. کرین ۲، ص ۲۳۹، س ۹ و ۱۰.

۴. حکک. کرین ۲، ص ۲۴۰، س ۲.

۵. شیرازی، ص ۵۳۵، س ۱۱ و ۱۲.

۶. شیرازی، ص ۵۳۵، س ۱۲.

۷. ما يرى النائم (ن).

۸. ابحار (ن).

۹. حکک. کرین ۲، ص ۲۴۰، س ۴ الی ۱۰.





علی سبیل البدل [[کالتار والشعاع والحركة]]<sup>۱</sup> 'جاز أن يكون له شرایط علی سبیل البدل. وکما أن [ألوان] انکواکب لا تشترط [بما یشرط] به الألوان عندنا، فکذا أصواتها! قال الشارح: [[و هو مذهب القدماء... کهرمس و فیثاغورس و افلاطون و اشباههم من اساطین الحکمة]]<sup>۲</sup> و تفصیل این اجمال آنکه حکمای مثاله بعد از خلع ابدان به افلاک عروج نموده اصوات افلاک را شنیده‌اند؛ و بعد از رجوع به ابدان از آن خبر داده‌اند. و قوله: «غیر معللة بما عندنا» مشعر است به سوی رد مذهب مشائین. که سبب وجود صوت نزد مشائین تموج جسم سیال رطب است مانند آب و هوا که بتشکل می‌شود به مقاطع حروف و منتهی می‌شود این تموج به هوای ساکن در صماخ؛ و واقع می‌شود بر جلد مفروش بر عصب مفروش بر سطح باطن صماخ؛ و این جلد مانند جلدی است که بر طبل کشیده شده باشد و چنانچه به سبب قرع صدا از طبل ظاهر می‌شود، همچنین به وصول این هوای متموج به آن جلد، قوت سامعه، که مترتب شده است در آن عصب - که مفروش است بر سطح باطن صماخ - ادراک می‌کند صوت را. و مراد از تموج حرکت آب و هوا نیست و مراد از تموج حرکت آب و هوا از مکان خود و انتقال نمودن از مکان دیگر نیست، بلکه مراد از تموج حالتی است که شبیه باشد به تموج آب در وقت وقوع شیء در وی؛ که در آن وقت احداث دوایر می‌کند. چنانچه مشاهده شده است که اگر سنگ یا چوب یا چیزی در آب انداخته می‌شود، دوایر در آب پیدا می‌شود. و چون سبب تموج منحصر است در قرع و قلع که به اساس عنف و تفریق عنف حاصل نمی‌شود، پس حاصل می‌شود، پس سبب وجود صوت منحصر است در قرع و قلع. و «عنف» از آن جهت قید کرده شده است که اگر پارچه را مثلاً بدون عنف پاره بکنند اصلاً صوت حادث نمی‌شود. و تعریف کرده‌اند مشائین صوت را که کیفیتی است که ادراک نمی‌شود او را به حاسة سم بالذات. و لفظ «بالذات» از آن جهت مذکور شده است تا احتراز شود [از] حروف، زیرا که حروف هستی است [که] عارض می‌شود صوت را و تمیز می‌کند یک صوت را از دیگر که مثل اوست در حدت و ثقل. و احتراز می‌شود از عوار [ض] دیگر صوت مانند حدت و ثقل و خوش و ناخوش و امثال آن. این است خلاصه مذهب مشائین در باب صوت. و اشراقیان گفته‌اند که هوا من حیث أنه هوا قابل به شکل، به مقاطع حروف نیست، زیرا که هوا سریع - الاثیام و تشویش است. و مادی سبب تشویش می‌گردد و بلکه قابل به شکل مقاطع حروف هواست [که] به سبب غایب از ما - مانند بعضی از مجردات از عقول\* - ایجاد نمی‌کند

۱. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۱۳.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۲۴۱، س ۷، الهی ص ۲۴۲، س ۱.

۳. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۱ و ۲.

۴. چیزی که (ن).

۵. عقول که (ن).

تقطیعات را، و حفظ می کند حروف را در زبان، و گفته اند که اگر سبب وجود صوت منحصر در تموج جسم سیال رطب باشد باید که در وقت اضطراب و تشویش هوای قریب به اذن، اصلاً صوت مسموع نشود به سبب تشویش تموجات، و قالی باطل است زیرا که در شدت رنج و قوت، تموجات کلام شنیده می شود، و مصنف قدس سره در آخر «قسم اول» گفته است که: صوت قابل تعریف نیست به شخصی که حاسة سمع اصلاً نداشته باشد، زیرا که مانند جمیع بسایط محسوسات، بدیهی التصور است نسبت به شخصی که حاسة سمع اصلاً نداشته باشد، و غرض از تعریف دانستن [است] و [صوت] متعین التصور است نسبت به شخصی که حاسة سمع اصلاً نداشته باشد، و غرض از تعریف، دانستن حقیقت شیء است که منتهی شود به امر معلوم که محتاج به تعریف نباشد. و هیچ چیز اظهر و اجلی از محسوسات نیست، و بعد از این گفته است در آخر هم این فصل — که بیان کرده است حقیقت صوت را — «بل الصوت أمر بسیط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير، و حقیقت آنه صوت فقط.»<sup>۱</sup> و حق این است که انحصار سبب وجود صوت در تموج جسم سیال رطب ممنوع است، زیرا که از شرط بودن تموج جسم سیال رطب در وجود صوت، در عالم کون و فساد، لازم نمی آید که در عالم نیز شرط باشد. چه می تواند بود که در عالم مثال شرط وجود صوت چیز دیگر بوده باشد، چنانچه حرارت را اسباب است بر سبیل تبدیل؛ مانند آتش و شعاع نیرو حرکت، همچنین می تواند بود که صوت را اسباب متعدده باشد بر سبیل تبدیل، در عالم کون و فساد قریع یا قلع بوده باشد، چنانچه مذکور شده است و در افلاک امر دیگر بوده باشد، و چنانچه در جو و کواکب چیزی که شرط الوان است و افلاک شرط نیست حسبه و شرطاً، که الوان موقوف است بر وجود مزاج؛ همچنین در اصوات کواکب افلاک نیز قریع و قلع هوا شرط نیست. قال الشارح: [[والمشاور لنا وجدوه شرطاً عندنا [حسبه شرطاً] في الافلاك فتفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها ثمة و هو الهواء، و هو استقراء ناقص لا طائل تحته لجواز أن يكون للشيء الواحد اسباب و شرائط على سبيل البدل.]]<sup>۲</sup> هذ کلامه رحمه الله. و میر در این باب این است که چون صوت امر کلی است، پس جایز است که علت بعضی افراد و غیر علت بعض دیگر باشد.

قوله: و ما يسمع المكاشفون [[کالانبياء<sup>۳</sup> والاولياء]]<sup>۴</sup> من الاصوات الهائلة لا يجوز أن يقال أنه لتموج هواء في دماغ... بل هو مثال الصوت وهو صوت!

مؤید این معنی است که تموج هوا شرط نیست در وجود جمیع اصوات، زیرا که اصوات

۱. ر. ک. حکم. کربن ۲، ص ۱۰۳، ص ۱۰، الی ص ۱۰۵، ص ۲.

۲. ر. ک. حکم. کربن ۲، ص ۱۰۴، ص ۱۶ و ۱۷.

۳. شیرازی، ص ۵۳۷، ص ۱۸، الی ص ۵۳۸، ص ۱.

۴. من الانبياء (ن).

۵. شیرازی، ص ۵۳۸، ص ۴.

۶. حکم. کربن ۲، ص ۲۴۶، ص ۱ الی ۳.

عظیمه [را] که اصلاً در این عالم حادث نشده است، اهل کشف در خلوت می‌شنوند. و اگر آن صوت از تموج هوا می‌بود، جمیع مردم که قیوت سامعه ایشان صحیح بوده باشد آن را می‌شنیدند. و بسیار شده است که صاحب کشف در مجلس آوازی شنیده است که گویا عبارت بزرگ بنهدم شده است و مردم دیگر اصلاً نشنیده‌اند. پس معلوم شد که از تموج هوا نبوده است و از اصوات این عالم نیست و الا دیگران هم [می] شنیدند. و مصنف در «مطارحات» گفته است که: «جمیع سالکان از اسم انبیاء سابق نیز از وجود این اصوات خبر داده‌اند و گفته‌اند که این اصوات در مقام جابرقا و جابرصا نیست بلکه در مقام هورقلبا است که از بلاد افلاک مثالی است. و فیثاغورس - که بدون علم موسیقی است - گفته است من بعد از خلع بدن به عالم افلاک عروج نموده به صفای جوهر نفس خود اصوات حرکات کواکب را شنیدم. و نغمات لذیذه ملایحه استماع نمودم. و بعد از رجوع به بدن، مناسب آن نغمات، ترتیب علم موسیقی کردم. و بعضی اوقات در ابتدای حال، سائک مبتدی، مابین النوم و البقیه و در حال نوم اصوات لطیفه و نغمات لذیذه در غایت لطافت استماع می‌کند که هرگز مثل آن در این عالم شنیده نشده است. و آن اصوات عالم مثال است، چنانچه مثال انسان انسان است همچین مثال صوت صوت است. و آن اصوات صوت است و علی هذا القیاس جمیع اشیا.

قوله: فسلام علی قوم صاروا [جباری] سکاری فی شوق عالم النور و عشق و جلال نور الانوار... و فی ذلک عبرة لاولی الالباب.

این عبارت مشعر است به این معنی که ادراک عالم نور و مثال بعد از کثرت شوق عالم نور و عشق مشاهده جمال و جلال نور النور حاصل می‌شود. و مثلهین کاملین در حکمت نظریه و عملیه به سبب کثرت شوق و عشق عالم نور، استماع اصوات مثالیه و نغمات فلکیه [و] مشاهده صور مدحیه و قبیحه می‌تایند. و در وجود تعلقات بدنیه، انواع امور عزیز ایشان را ظاهر می‌شود. و صاحب «اخوان الصفا» و بعضی از قدما گفته‌اند که این اصوات فلکیه از احتکاک بعضی به بعضی حاصل می‌شود.

قوله: و لا افلاک سمع غیر مشروط بالاذن،<sup>۱</sup> و بصر غیر مشروط بالعين.<sup>۲</sup> [و هو غیر مشروط بشیء من الآلات کما هی عندنا [بهابا] لا مکان الاشراف].<sup>۳</sup>

ضمیر «هو» راجع است به «کون» مقدر و حاصل کلام راجع می‌شود به این عبارت:

۱. ر. ک. مطارحات، کربن ۱، ص ۴۹۴، س ۵ الی ۱۵.

۲. نورالنور (ن).

۳. حکم. کربن ۱۲، ص ۲۴۲، س ۵ الی ۷.

۴. علمیه (ن).

۵. بالانان (ن).

۶. حکم. کربن ۲، ص ۱۲۴۲، س ۷ و ۸.

۷. شیرازی، ص ۵۳۹، س ۵ و ۶.

ای کون هذه الحواس في الافلاك غير مشروط بشيء من الآلات كما أنه مشروط عندنا بالآلات او بالوجود<sup>۱</sup> حواسها، در افلاك ظاهر است زیرا که اجرام افلاك ذوی النفوس است مانند اجرام و ابدان انسانیه. اما عدم اشتراط آلات بدنیه در افلاك بدان سبب است که اجرام افلاك، بدان سبب، اشرف است از اجرام انسانیه؛ و آلات بدنیه، اخس است از اجرام افلاك. پس اگر حواس افلاك مشروط به آلات بدنیه بوده باشد لازم می آید توقف اشرف بر اخس؛ و این باطل است؛ زیرا که علت اشرف است از معلول، چنانچه از مبحث امکان اشرف گذشت. قال الشارح: «[و متى كانت الافلاك ذوات انفس<sup>۲</sup> فهي ذوات حس، اعني [حسن] السمع والبصر دون الذوق اذ لا اعتدای لها ولا نمو وسكت عن الشم ولم يذكر حاله.]»<sup>۳</sup> قوله: و لاخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرون على ايجاد مثل قائمة على أي صورة ارادوا... وهو ما يسمى مقام «کن»<sup>۴</sup>.

مراد از «اخوان تجريد» کامل در حکمت نظریه و عملیه<sup>۵</sup> است یا کامل در عمل، که به ریاضات و مجاهدات، علم به حقایق اشیاء حاصل نموده باشد. و این مقام «کن» اعظم مقامات است و اعیاء اموات از صاحب این مقام واقع می شود. چنانچه از بعضی انبیا و اولیا منقول است.

قوله: و من رأى ذلك المقام تيقن وجود عالم آخر غير [عالم] البرازخ فيدالمثل<sup>۶</sup> المعققة والملائكة المدبرة [يتخذ] لها طلسمات و مثل قائمة تنطق بها و تظهر بها، وقد جرت منها... اصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها... فذلك صوت من المثل المعققة<sup>۷</sup>.

یعنی شخصی که به مقام «کن» رسیده است او را به عیان و مشاهده ظاهر می شود وجود عالم بقدری دیگر غیر از عالم برزخ، که در آن عالم مثل معققة است قائم به ذات؛ و ملائكة مدبره است، و آن ملائكة را طلسمات جسمانیة جمادیة است در عالم اجسام؛ و صور مثالیة است در عالم مثال؛ و آن صور مثالیة مطابق طلسمات جسمانیة جمادیة است؛ و ظاهر می شود آن مثل — به این طلسمات — از جهت کمال مناسبت که آن مثل [را] به مظاهر بعضی از عقول است؛ و آن اشخاص در بعضی از طلسمات جمادیة که از مسویات اوست، بعضی اوقات ظاهر شده، به اهل دعوت سخن می کنند. و بعضی اوقات اصوات عجیبه از اجسام جمادیة ظاهر می شود که خیال قدرت بر محاکات آن اصوات ندارد. و آن اصوات در وقت ظهور مثل ظاهر

۱. او با وجود (ن).

۲. النفس (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۲۹، س ۱۱ الی ۱۳.

۴. حکم، کربن ۲، ص ۲۴۲، س ۱۰ و ۱۱.

۵. علیه (ن).

۶. حکم، کربن ۲، ص ۲۴۲، س ۱۱، الی ص ۲۴۳، س ۵.

می‌شود؛ چون مقرر است که این صوت از عالم اجسام نیست، پس ثابت شد که از عالم مثالی روحانی است. و ملخص کلام این است که چنانچه بعضی از مجردات را صور مثالیه است در عالم مثال، همچنین امثال آن صور جسمانیه نیز است در عالم اجسام. پس اگر شخصی خواهد که تسخیر یکی از مجردات نماید باید که یک صورت از آن صور را در عالم اجسام از سنگ با چوب و امثال آن — در آن ساعت که کواکب منسوب به آن مخیر و مسعود باشند — موجود کرده و شرایط و اسباب دیگر — که در کتب مبسوطه مذکور شده است — مرتب ساخته، شروع در دعوت آن اسم، که این نور مجرد از منسویات اوست، بکند. و بعد از حصول شرایط در زمان معین که وضع فلکی آن وقت اقتضای ظهور او کرده باشد، آن نور مجرد در آن صورت جسمانیه ظهور نموده، اصوات غریبه ظاهر می‌کند. و این عالم طلسمات است، که حقیقت آن مجعلا مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. و در «سرمکتوم» که کتابی است و می‌گویند که او از مصنفات امام قهرالدین رازی است، تسخیرات کواکب سبعة سیاره و دعوات اسماء و علم طلسمات را مفصلاً بیان نموده است. اگر استاد عارف عالم یا مرشد کامل میسر شود و آن کتاب را در ملازمت او دیده شود، البته علم طلسمات و تسخیرات به احسن وجه حاصل می‌شود. و شیخ محمد غوث کوالیاری، که در ولایت هند مشهور است نیز کتب و رسائل درین علم نوشته است. ولیکن بدون وجود استاد و مرشد عمل نمودن بر آن رسائل خطای محض است. و البته منجر به ضلالت و جنون می‌شود، نعوذ بالله. و مقصود ازین مقدمات که به امر صاحب مقام «کن» احیای اصوات می‌کند، آن مثل معلقه است. و بعضی اوقات در ابدان اصوات ظهور می‌کند و متکلم به کلام می‌شود.

قوله: وکل من احثک [فی] السموات الالهية اذا صعد، لم يرجع حتی یصعد من طبقة الی طبقة [من] الصور الملیحة. فکلما کان صعوده اتم، کانت مشاهدته لصوراً اصفی وألذ، [[وهكذا یصعد... حتی یصل الی اشرف الطبقات]]<sup>۱</sup> فیبرز بعد ذلک الی عالم النور، ثم ینزل الی نور الانوار.

«حتک» در ثقت به معنی استحکام و قوت است و ملخص کلام این است که نفس قوی، که در حالت خمود قوی و تعطیل حواس — که کاملان را در بیداری و متوسطان را در مابین النوم والیقظة، واقع می‌شود — ترقی بکند به طبقات مثالیه، قطع می‌کند آن طبقات را به ترتیب و به هر طبقه از طبقات عالییه که می‌رسد او را اشرف و اصفی از طبقه‌ای از طبقات عالییه ساقطه؛ و صور آن طبقه را املح و احسن از طبقه ساقطه می‌یابد. و بعد از وصول به طبقه اعلی، عالم مثال بروز می‌کند به عالم نور. و در آن عالم نیز از طبقه ادنی به اعلی

۱. لصورته (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۴۰، س ۱۳ و ۱۴.

۳. حک، کربن ۲، ص ۲۴۳، س ۵ الی ۸: نور النور (ن).

ترقی کرده بروز می کند نزد نورالانوار، و این معراج سید کائنات و مقام آن حضرت است؛ و غایت ترقی و معراج سایر انبیا و اولیای امت سید کائنات به طبقه ای است که اسفل است از طبقه اعلیٰ. نور و بروز عند نورالنور بی حجاب بجز از آن حضرت انسان دیگر را میسر نیست، صلی الله علیه وآله و اصحابه اجمعین. و امام غزالی در کتاب «معجبات» از کتب «احیای علوم» گفته است که تحقیق این است که پیغمبر صلی الله علیه وآله و سیم، در شب معراج حق تعالی را ندیده است؛ زیرا که با وجود تعلق به بدن، دیدن حق ممکن نیست<sup>۱</sup>. و این معنی به شرح و بسط در آن کتاب بیان کرده است و بر این تقدیر بروز نورالنور با وجود بدن میسر نمی شده باشد، و بعد از فساد بدن این مقام مخصوص انسان کامل است. قال الشارح: [اعلم أن طبقات عالم المثال، و إن كانت كثيرة... لكنها متناهية... منها شریفة نورية، و هي طبقات الجنان التي يلتذ بها السعداء من المتوسطين، و هي أيضاً متفاوتة في الشرف و بعضها مظلمة كدرة و هي طبقات الجحیم التي تتألم بها اهل النار<sup>۲</sup> و هي متفاوتة في شدة الظلمة و الوحشة، و بعضها دون ذلك، و الطبقة السافلة الشديدة [الظلمة] هي آخر الطبقات، و هي المصاویة لأفق عالم الحسن يسكنها<sup>۳</sup> المجرمون من الانس و الجن... و كل طبقة يسكنها قوم لا يتناهی عددهم، إنا من الملائكة أو الجن و الشیاطین.]<sup>۴</sup> هذا كلامه رحمه الله. و از جمله اسباب صفا و شرافت طبقات جنان، یکی صفای مظاهر ایشان است که آن اجرام افلاک است و از جمله اسباب کدورت و ظلمت طبقات نیران، یکی ظلمت مظاهر ایشان است که آن طبقات جو فلك است. و اکثف طبقات مثالیه طبقه مثالیه است، که مشابه و مناسب عالم کون و فساد است. و ازین بیان ظاهر شد که اکثف جمیع عوالم عالم کون و فساد است و اسفل السافلین در حقیقت این عالم است. چنانچه حق تعالی فرموده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ السَّافِلِينَ.»<sup>۵</sup>

قوله: و اعلم أن كل شيء ساء في العالم العنصري مجبور في الفلك على نحو ما وجد

۱. غزالی، احیاء العلوم الدین، جلد ۴، کتاب معجبات، یکوشش دکتر بدوی طباطبائی، چاپ بیروت، ص ۲۸۸ به بعد. نیز، کند ص ۳۰۴ همان جلد، باورنی شماره ۱ (که در این خصوص مطالبی آورده است).

۲. تله (ن).

۳. منها (ن).

۴. نهار (ن).

۵. یسکنها (ن).

۶. ویسک فی کل الطبقة (ن).

۷. شیرازی، ص ۵۴۰، س ۱۸، الی ص ۵۴۱، س ۷.

۸. قرآن مجید، سوره ۹۵، آیه ۴ و ۵. قرآن مجید، سوره ۵۴، آیه ۵۲ و ۵۳.

هیئتها بجمع هیاته، وکل انسان [[و غیره]]<sup>۱</sup> منقوش مع جمیع احواله و حرکاته و سکاته ما وجد و ما سیوجد «وکل شیء فعلوه فی الزیر و کل صغیر و کبیر مستظرف»<sup>۲</sup>

استناد<sup>۳</sup> نمودن به این آیه مشعر است به این معنی که آیه «قرآن» نیز مؤید این مطلوب است که صور جمیع کائنات در اجرام افلاک مسطور است؛ و لهذا صیغه «جمیع» مذکور شده است. قال الشارح: [[و تلك النقوش موجودة فی سطوحها المجدبة والمنعرة علی التناسب]]<sup>۴</sup> الطبیعی [[و الترتیب الموجود هیئتها، و لیست علی ما یحس بالبصر لشقیف الافلاک، بل علی ما ینطق باحوال الافلاک فما<sup>۵</sup> امکن نقشه فهو منقوش کصورة الانسان والفیل والبعوضة وغیرها من الانواع و کذا شکله و مقداره... ما لا یمکن نقشها کالارایح و الطعوم [والالوان] و امثالها من الحركات والسکنات، فهي منقوشة علی وجه آخر... حول<sup>۶</sup> کل شخص مصور علی ما هو علیه من الصغیر و الکبیر والنشو [والنمو] والثوالد والتناسل و غیره من اول نشوئه الی آخر عمره و لهذا<sup>۷</sup> ما یرى الشیء الواحد فی النوم علی هیئات مختلفة و احوال<sup>۸</sup> شئی من اول امره الی آخر عهده بحسب الاوقات علی الترتیب الزمانی]]<sup>۹</sup> هذا کلامه رحمه الله. و چون ادراک افلاک به حس بصر ممکن نیست، پس ادراک نقوش و صور آن به طریق اولی ممکن نباشد، و این صور و نقوش در فلک به تفصیل مذکور موجود است. ولیکن در لطافت و کثافت مختلف است، زیرا که صور فلک اعظم الطیف است از جمیع صور افلاک، و صور فلک قمر اکثف است از صور جمیع افلاک و ما بینهما به همین قیاس است در لطافت و کثافت. و تحقیق سرام در این مقام این است که نفوس مدبره اجرام افلاک<sup>۱۰</sup> عالم اند به امور غیرمتناهیة ازلا و ابدًا، چنانچه مذکور شده است. و صور آن معانی غیرمتناهی که معلوم نفوس افلاک است، در هر دور از ادوار عالم، در اجرام افلاک ظهور می کنند. و بعد از انقضای دور اشباه و امثال آن صور در آن اجرام به همان ترتیب بروز می کنند و هکذا الی ما لا نهیة له. و حکمای متوغل متاله، بعد از خلخ بدن، این صور را در محذب و مقعر افلاک مشاهده نموده اند. و چون مانع ادراک آن صور و نقوش ابدان جسمانیة است، پس بعد از فنای ابدان هر شخص را جمیع اعمال او، از اول عمر تا آخر، آنچه از او به عمل آمده است به تفصیل منکشف می شود. و اگر

۱. شیرازی، ص ۱۵۴، ص ۱۱.

۲. حکم، کرنی، ۲، ص ۲۴۴، ص ۱، الی ۴.

۳. اناس (ن).

۴. شیرازی، ص ۱۵۴، ص ۱۴ و ۱۵.

۵. الفلک و کلتا (ن).

۶. کالروایح (ن).

۷. و احوال (ن).

۸. و هکذا (ن).

۹. شیرازی، ص ۱۵۴، ص ۱۵، الی ص ۱۵۴، ص ۳.

اعمال حسنه را بیشتر می‌بیند مسرور و مبتهج<sup>۱</sup> می‌گردد و سرور موجب تمثیل به‌صور حسنه است. پس البته به‌صور ملیحه انسانیه مبعوث شده، از لذات حسنه متلذذ می‌شود. و اگر اعمال سیئه را غالب می‌بیند مقبوض و محزون می‌شود، و حزن موجب تمثیل به‌صور قبیحه مؤلمه است. پس لابد به‌صور قبیحه محشور شده به‌قدر رسوخ هیأت ردینه در درکات نیران معذب می‌ماند. و قوله تعالی: «ما لهذا الكتاب لا یغادر صغیره ولا کبیره الا احصیها»<sup>۲</sup> اشاره به این معنیست که مذکور شده. و از جمیع این کلمات ظاهر شد که انسان در جمیع حرکات و سکنات و افعال و اقوال که از وی صادر می‌شود، مجبور و مضطر است؛ زیرا که جمیع کائنات در اجرام افلاک مسطور است، و تغییر و تبدیل آن مستمع است، و در هر وقت آنچه در افلاک شده است ناچار واقع می‌شود. و اندر خبر است که سید کائنات صلوات الله و سلامه علیه وآله فرموده است که کتابی است به‌نزد حق تعالی که در وی سعاد و اشتقا را نام‌بنام نوشته‌اند و تغییر و تبدیل آن ممکن نیست و لهذا مقام رضا به‌قضا اعظم مقامات سالکان است؛ چه این حالت از غایت غلبه قوت عاقله— که آن را شارع علیه وآله السلام [به] لفظ ایمان تعبیر فرموده است—حاصل می‌شود. و گمان برده نشود که رضا به‌کفر و معصیت محمود باشد، چه اندر خبر است که «الرضا بالكفر کفر» بلکه باید من حیث انه کفر و معصیه به‌آن راضی نباشد و به‌من حیث أنه قضاء الله راضی باشد، زیرا که حدیث قدسی ناطق به‌این معنی است که «من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی ولم یشکر علی نعمائی فلیطلب رباً سوائی» و مولوی معنوی در «مثنوی» در این باب بلی فرماید:

راضی‌ام در کفر زان روی که قضاست	نی ازین رو که نزاع و کفر ماست
و در این باب می‌فرماید که قضای کفر کفر نیست:	
کفر از روی قضا خود کفر نیست	حق را کافر بخوان اینجا مایست
کفر جهل است و قضای کفر علم	هر دو کی یک باشد آخر علم و حلم
زشتی خط زشتی نقاش نیست	بلکه از وی زشت را بنمود نیست
قوت نقاشی باید زآنکه او	هم تواند زشت کردن هم نکو <sup>۳</sup>

و از لفظ اضطرار که در افعال انسان مذکور شده است توهم کرده نشود که اراده و اختیار در انسان اصلاً نیست، چه این اعتقاد منجر به‌سقط می‌شود. بلکه حق این است که انسان راه‌گذر دغل اراده و اختیار است؛ و چون این اراده از مبادی عالیه بروی قایض می‌شود، مطابق این اراده از وی افعال صادر می‌گردد. پس این اراده و اختیار او نیست. و

۱. مبتهج (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۱۸، آیه ۴۹.

۳. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، در باب توفیق بیان دو حدیث که الرضا بالكفر کفر، و که من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی فلیطلب رباً سوائی.



لهذا اهل سنت و جماعت گفته‌اند که افعال عباد مخلوق عباد است و به تولید فعل از فعل و طفره که ظاهر البطالان است قائل شده راه ضلالت پیموده‌اند. و این عدم اختیار انسان به طریقی که مذکور شده است، اصلاً مخالفت ندارد به شرایع الهیه؛ چنانچه نزد ارباب قلوب متکشف شده است. ولیکن از برای ادراک این معنی [و] اشال، عقلی و فهمی باید که از اکثر وهمیات و رسمیات و حسیات نجات یافته استعداد ادراک معقولات محض حاصل نموده باشد. و چون اجتماع این هر دو صفت در یک شخص لغایت قلیل است، پس عالم به علم الهی نیز در همه وقت قلیل است. و از جهت غایت صعوبت علم الهی سقراط گفته است: «لا يعلم العلم الالهی الا کل ذکی صبور» زیرا که بر سبیل ندرت این هر دو صفت در یک شخص یافته می‌شود. از جهتی ذکا حاصل می‌شود، از میل مزاج دماغ به حرارت؛ و صبر [حاصل می‌شود] از میل مزاج دماغ [به] برودت. پس هر چند مزاج به اعتدال قریب‌تر باشد آن شخص ادراک علم الهی را مستعدتر خواهد بود؛ و اعتدال نادر.

قوله: «ومن البرهان علی وجود النفس و آئها غیر جسمانیة آئها... قد یکون مظهرها المثال المعلق، و هی تدرك ذاتها فی العالین، فلیست أحدهما».

و اگرچه اثبات وجود نفس ناطقه و تجرد او را به این مباحث چندان مناسبت نبوده است، ولیکن به تقریب بیان «مثل معلقه» این دلیل بر این مطلوب ذکر کرده است و این دلیل تناعی است زیرا که می‌تواند بود که غیر هر دو بدن باشد و جسمانی بود.

قوله: «ولندکر هیئتا من الذکر ما یدرک به المثل الحق و یتبصر به، و هی من- الواردات».

یعنی بعد ازین، در فصل دیگر که متصل است به این فصل، ذکر می‌کنم کیفیت سلوک طریق حق را، که موجب نجات نفس ناطقه است از درکات نیران. و مراد از «مثل حق» مثل نورانیه است که سید کائنات از آن به حجب نورانیه تعبیر فرموده است. و غرض از بیان این حجب در فصل آینده این است که سالک تا قطع جمیع عقبات و موانع نکند، به مرتبه فنا می‌محض که موجب مشاهده نور محض است، نمی‌رسد. و آن امور که در آن فصل مذکور خواهد شد از جمله واردات الهیه است که [به] سالکان طریق حق تعالی فایض می‌شود و از قطع هر منزل منزل دیگر ظاهر می‌شود که صغیر از سابق است؛ چنانچه حق تعالی می‌فرماید: «وانذین جاهدوا فینا لنهذبنهم سبلنا»<sup>۲</sup>

قوله: «ولیطلب اسرارها من الشخص القائم» بالکتاب.<sup>۳</sup>

[[ لکونه عظیم الشان جلیل القدر لا یقوم به و بمعرفة الا الکامل فی العلم والعمل الذی

۱. حکم. کرین ۲، ص ۲۴۴، س ۴ الی ۶.

۲. حکم. کرین ۲، ص ۲۴۴، س ۷ الی ۸.

۳. قرآن مجید، سوره ۲۹، آیه ۶۹.

۴. العالم (ن).

۵. حکم. کرین ۲، ص ۲۴۴، س ۸.

هو خليفة الله في ارضه أو بالكتاب الالهي الذي هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم و كل جواهر من الجواهر حرف من الحروف و كل عرض من الاعراض نقطة و اعراب لذلك الحرف و من اطلع على احد [هذه] بين الكتابين لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات.]]<sup>۱</sup> هذا كلامه رحمه الله. و می تواند بود که مراد از «کتاب»، «قرآن مجید» باشد [که] شامل جمیع علوم معنوی و محسوسات است: «ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين»<sup>۲</sup> قوله:

### فصل

در این فصل بیان می کند آن واردات را که به آن وعده داده بود. و آن مناهج علم و عمل سالکان است که نفس ناطقه را از عالم ظلمت و صورت بالکلیه نجات می دهد. اولاً بیان می کند واردات مشتمل بر مناهج عمل را؛ و ثانیاً وارد آخر گفته، واردات مشتمل بر مناهج علم و عمل را «ذکرالمبین»؛ یعنی در عقول مجرده و نفوس فلکیه که عالم به علوم غیرستگاهی [است]، یا اجرام افلاک که جمیع کائنات در وی منقوش است. قوله: «أَنَّ السَّائِرِينَ [[إِلَى اللَّهِ وَهُمْ]]<sup>۳</sup> الَّذِينَ يَقْرَعُونَ [ابواب] عِرْفَاتِ النَّوْرِ، مَخْلُصِينَ صَابِرِينَ»<sup>۴</sup>.

یعنی سالکان طریق حق حقیقی قومی اند که به تحصیل علوم الهیه و اکتساب اخلاق مرضیه اشتغال نموده، از روی صبر و اخلاص عبادت می کنند. و اخلاص عبارت از این است که خالص باشد؛ که بی شایبه ریا بوده باشد؛ و اصلاً غیر ارتقای حق چیزی دیگر منظور نباشد. و صبر عبارت از ضبط نفس است از لذات و شهوات جسمانی، که زیاده از مقدار واجب باشند. و تهر نمودن قوت غضبیه است که از وسط تجاوز نتواند کرد؛ نه در طرف افراط نه تفریط. و چون بعضی از انوار مجرده عقلیه به اعتبار کثرت مناسبت به نور الانوار در احاطه معلومات و تجرد از جسمانیات و افاضه نور بر غیر فوق بعضی است، بنا بر آن مراتب عقلیه انوار مجرده را به «غرفه» تشبیه داده است و مراتب انوار جوهریه عقلیه مثل مراتب انوار عرضیه است. و چنانچه نور مشعل اکبر و اغلظ است از نور چراغ و نور شمع<sup>۵</sup>؛ و نور کواکب از نور جمیع مشعلها؛ و نور ماه از نور جمیع کواکب؛ و نور آفتاب از نور ماه؛ همچنین در انوار جوهریه عقلیه، در شدت و غلظت نور، مراتب بسیار است. و اشرف جمیع انوار و اعلی و اشد نورانیت شمس الشمس

۱. شیرازی، ص ۵۴۲، من ۱۰ الی ۱۴.

۲. قرآن مجید، سوره ۶، آیه ۵۹.

۳. حکم، کربن ۲، ص ۲۴۴، س ۱۰.

۴. شیرازی، ص ۵۴۲، س ۱۶.

۵. حکم، کربن ۲، ص ۲۴۴، س ۱۲، الی ص ۲۴۵، س ۱.

۶. نور شمع اکبر و اغلظ است از نور چراغ و نور مشعل (ن).

است. تعالیٰ عما یقولون الجاهلون «علوا کبیرا»<sup>۱</sup>

قوله: ألا أن اخوان البصيرة الذین التأموا علی التسیب والتقدیس.<sup>۲</sup>

امتیاز می‌دهد از جمله صابران و مخلصان، قومی را که بعد از حصول صبر و اخلاص مشغول باشند در عبادت [و] تسبیح لسانی مع حضور القلب و تطهیر معنوی — که عبارت از طهارت باطن است — از اخلاق ذمیمه.

قوله: عاکفین.<sup>۳</sup>

حال است: ای فی حال کونهم عاکفین. یعنی ملازمت به عبادت الله تعالیٰ باللسان والقلب.

قوله: ینخسعون.<sup>۴</sup>

یعنی از روی خشوع که عبارت از عبادت است به حضور قلب و استدعای صراط مستقیم از حضرت و مآب مطلق نیاز و عجز قلبی. و قد قال الله تعالیٰ: «قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلواتهم خاشعون»<sup>۵</sup> و «خشوع» در لغت به معنی لرزیدن است. و چون غرض از وضع صلوة — که افضل و اشرف عبادات بدنی است — رفع و اصلاح خلق [و] تکبر است، پس صلوة بدون خشوع — که موجب رفع تکبر نشود — اصلاً در آخرت فایده نمی‌دهد؛ نعوذ بالله، از آن صلوة که موجب ازدیاد تکبر و غرور بوده باشد؛ چنانچه در اکثر عباد جاهل مشاهده می‌شود که به اندک عبادت که به جوارح می‌کنند چندان تکبر و غرور در دماغ ایشان قرار می‌گیرد که به شومی آن جمیع اعمال ایشان خبط می‌گردد. و نسأل من الله العظيمة عن طرق الضلالات.

قوله: وهم قیام قانتون.<sup>۶</sup>

یعنی عبادت می‌کنند در حال قیام از روی خضوع؛ چه «قانتون» به معنی خاضعون است و خضوع فروتنی و اظهار عجز و نیاز است به جوارح و نسبت خضوع و خشوع عموم و خصوص من وجه است، زیرا که خشوع از اعمال قلب و خضوع از اعمال جوارح است پس اجتماع هر دو در بعضی محال و افتراق از یکدیگر ممکن است در بعضی محال دیگر، چنانچه ظاهر است نزد اهل بصیرت.

قوله: یدکرون ناظم الطبقات فی العالمین.<sup>۷</sup>

یعنی ذکر می‌کند خالق عالمیان را، که او «ناظم طبقات» عالم اجسام و عالم انوار

۱. ر. ک. قرآن مجید، سورة ۱۷، آیه ۴۳.

۲. حکک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۳.

۳. حکک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۳.

۴. حکک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۳.

۵. قرآن مجید، سورة ۲۳، آیه ۱ و ۲.

۶. حکک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۴.

۷. حکک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۴.

بجوده است، زیرا که علت اولی است.<sup>۱</sup>

قوله: و هم عن ابناء الظلمات یجتنبون.<sup>۲</sup>

یعنی عبادت را تسبیح و تقدیس می‌کند در حال اجتناب از اختلاط به خلایق. چه خشوع بدون اختیار عزلت و خلوت در مبادی احوال متغیر است. چنانچه مولوی معنوی در مثنوی می‌فرماید:

تعب چه بگزید هر کو عاقل است زآنکه در خلوت صفاهای دل است

ظلمت چه به که ظلمتهای خلق سرنبرد آن کس که گیرد پای خلق<sup>۳</sup>

[قوله]: قاموا فی هیاکل القربات.<sup>۴</sup>

[مراد از «هیاکل القربات» یا مسجد است و صومعه و امثال آن که محل عبادت است؛ و یا ابدان جسمانی ظلمانی است که وسیله عبادت روحانی و نفسانی است.]<sup>۵</sup>  
قوله: یلتبسون نك الاسیر.<sup>۶</sup>

یعنی در آن حال که این عباد در لیالی مظلمه و مجال عباد از روی خشوع [و] خضوع از درگاه «واهب النعم» التماس می‌کند خلاصی نفس ناطقه را، که سکنای جسمانی است.  
قوله: و یقتبسون النور من مظهره.<sup>۷</sup>

یعنی اخذ می‌کند آن عباد مخلص صاحب باطن، نور علم را از بحر المعانی و الحقایق، که منبع نور و معدن علم است؛ زیرا که به سبب صفای باطن، حقایق اشیا به قدر استعداد نفس عباد مخلص، ظاهر می‌شود؛ به شرط توکل در تاله و اجتناب و تنزه از جمیع ماسوای حق.  
قوله: اولئك الذین اقتدوا بالصّافیین عند الله الاقربین.<sup>۸</sup>

یعنی آن اخوان بصیرت که هنگامی همت ایشان مقصور است بر عبادت الله تعالی و تسبیح و تقدیس او به دل و زبان، و ملازمت می‌نمایند بر عبادت و ذکر اسماء الهی به تفصیل مذکور، قومی‌اند که اقتدا نموده‌اند به ملائکه متسلّمه که متریان درگاه الهی‌اند در سرائب عتلیه. و چون نفوس این طایفه را کمال مناسبت به عالم نور حاصل شده است، پس بعد از فنای ابدان، البته از صور ظلمانیه خلاص شده به عالم نور انتقال می‌کنند.

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۴ و ۵.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر اول: داستان پر سیدن شیر از سبب پای واپس کشیدن خرگوش را.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۵: الظلمات (ن).

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۴۳، س ۱۷ و ۱۸: هیاکل الظلمات (ن). احیاناً ابهام در کار برد «هیاکل الظلمات» در نسخه، بیشتر مناسب یا مطلق است. (م).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۶: فلک الانیر (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۶.

۷. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۶ و ۷.

قوله: سَبَّحُوا<sup>۱</sup> الله الذي جعل الشمس وسيلة والنيرين خليفة والحواري حملة في قرب الله<sup>۲</sup>.  
یعنی آن طایفه عباد که موصوف به صفات مذکوراند، ذکر می کنند خداوندی را که  
شمس را وسیله افاضه نور و آثار خارجیّه عالم کون و فساد ساخته؛ و شمس و قمر را خلیفه این  
عالم گردانیده است. زیرا که وجود نیرین در جمیع کائنات عموماً، [و] در امور اکل و شتارب  
حیوان خصوصاً دخل عظیم دارند. و خمسة متعیره را که خادمان نیرین اند بردارنده سالک  
گردانیده به جانب حق. یعنی چون از آثار این کواکب اسباب نجات نفس ناطقه از عوایق  
جسمانیه مهیا می شود، پس گویا این کواکب سالک را برداشته به حق می رساند. این است  
خلاصه کلام مصنف، و غرض از ذکر این عبارت بیان بزرگی و عظمت حق جل و علی است؛ و  
ایضاً این اشارت است به این معنی که تعظیم انوار نیز داخل در عبادت حق است؛ ولیکن  
به طریق تعظیم باید کرد که مخالف شریعت الهیه نبوده باشد. و اما سجده کردن و تعظیم  
انسان به افراط نمودن از جهل است.

قوله: و یبتعمون<sup>۳</sup>.

عطف است بر سَبَّحُوا. یعنی بعد از تسبیح و وصول تقرب حق از اشراقات و انوار عقلیه  
ابتداً مبتلذذ می باشند.

قوله: فینعمون<sup>۴</sup> [[علی غیرهم]]<sup>۵</sup>.

یعنی از آن نفوس کاملان که به آن مراتب عقلیه عروج نموده اند، انوار و اشراقات بر  
نفوس ناقصان فایض می شود. و ازین عبارت معلوم شد که توجه به مرشد و استاد کامل در حال  
حیات و ممات او نافع است. و توسل به ارواح اولیا و علمای متورع<sup>۶</sup> نیز مفید است، البته.

قوله: و لولا اولو عزمه... تطهرون الباقیات لجوار الله... لقدفت السموت و بالا علی -  
الارض<sup>۷</sup>.

یعنی اگر انبیا و مؤیدین و علمای متورع و ائمه هدی و حکمای متأله هادی در  
عالم نمی بودند و تطهیر قلوب ناقصین از ادناس اخلاق ردینه نمی نمودند<sup>۸</sup>، به شومی بواطن

۱. سبّحون (ن).

۲. حکک. کرین ۲، ص ۲۴۵، س ۷، الی ص ۲۴۶، س ۱.

۳. حکک. کرین ۲، ص ۲۴۶، س ۱.

۴. حکک. کرین ۲، ص ۲۴۶، س ۱.

۵. شیرازی، ص ۵۴۴، س ۸.

۶. متورع (ن).

۷. حکک. کرین ۲، ص ۲۴۷، س ۱ و ۲.

۸. نمی بودند (ن).

خبیثه و اشقیاء، از آسمان بلاها و عذابها بر زمین نازل می‌شود؛ و جمیع خلایق هلاک می‌شوند. و قوله «لجوار الله» متعلق است به «یظہرون»؛ یعنی بواطن ایشان را طهارت می‌دیدند تا شایسته درگاه الهی شوند.

قوله: فبعث الله النبیین... ليعبدوه، ففریق عبدوا الله علی نسک [و تقربوا] و فریق زاغوا عن الحق مبعدین<sup>۱</sup>.

یعنی فلذلك بعث الله الانبیاء ليعبدوا الناس من الکاملین والنواقصین والمتوسطین لله الواحد القهار الذی لیس فی الوجود اله غیره. کما قال الله تعالی: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»<sup>۲</sup> و مراد از عبادت، عبادت نفسانی است که آن را معرفت و ایمان می‌گویند؛ زیرا که عمل به جوارح بدون نور ایمان خبط است. و لهذا نجات صاحب جهل مرکب از درکات نیران ممکن نیست و اصحاب زوایل قوت شهوی و غضبی را، بعد از ادوار، نجات میسر می‌شود و بعد از بعثت انبیا، بعضی مردم — که در ازل به سعادت ایشان حکم شده بود — از روی صدق و اخلاص متابعت انبیا نموده از جمیع بوهومات و حسیات نجات یافتند. و از جمله فایزان به مطلوب و واصلان به حق حقیقی، به مطلب اعلی و مقصد اقصی رسیدند. و بعضی که در ازل به شقاوت ایشان حکم شده بود، از راه حق میل نموده، اطاعت اوامر و احکام انبیا نکردند و از درگاه بعید افتادند.

[قوله]: فاما الذین عبدوه خاضعین، فسیرفعهم الله علی مشهدين الضیاء. فیدخلون فی صفوف العزّة، و یقدسهم [الله] بطهارته، فاذا هم عبد الله فی النعیم دائمون. و اما الزائغون، فیلقی علیهم الذل [[والمسکنة]]<sup>۳</sup> و هم علی الرؤس تحت حجاب الظلمات ناکسون<sup>۴</sup>.

یعنی مردمی که عبادت حق تعالی کردند از روی خضوع، یعنی جمیع ارکان عبادت را به عمل آوردند، رفیع نمود حق سبحانه ایشان را به مدارج عالیه؛ و درآمدند ایشان در صفوف ملائکه مقدسه. و پاک کرد ایشان را حق تعالی از جمیع اخلاق ذمیمه و از درگاه واهب. النعم دائماً بر ایشان نعمتهای عقلی معنوی فایض می‌شود. و طایفه‌ای که از طریق حق مایل شده راه ضلالت پیموده‌اند، رسیده است به ایشان خواری در دنیا و آخرت، کما قال الله تعالی: «و ضربت علیهم الذلة والمسکنة»<sup>۵</sup> و آن قوم سرنگون شده مایل ظلمات شده‌اند؛ و بعد از فناى ابدان به صور حیوانات منتکسة الرؤس مبعوث می‌شوند. کما قال الله تعالی: «و لوتری اذ

۱. حکک. کرین ۲، ص ۲۴۷، س ۳ و ۴.

۲. قرآن مجید، سوره ۵۱، آیه ۵۶.

۳. سیرازی، ص ۵۴۵، س ۱۱.

۴. حکک. کرین ۲، ص ۲۴۷، س ۴ الی ۷.

۵. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۶۱.

المجرمون ناكسوا رؤسهم»<sup>۱</sup> الآية.

### فصل وارد آخر<sup>۲</sup>.

چون از بیان واردات مشتمل بر مناهج عملیه فارغ شد، شروع کرد در بیان واردات مشتمل بر مناهج علمیّه و عملیه.

قوله: عهد الله الى القرون أن<sup>۳</sup> يجيبوا الدّاعي و يعتزلوا... من الاحزاب قبل أن يقتلهم<sup>۴</sup> غاشية يوم القيامة.<sup>۵</sup>

مراد از «داعی» نبی و امام است و مراد از «احزاب» جنود شیطان است که عبارت از خواهش لذات جسمانیّه است. و مراد از «قیامة» [قیامت] صغری است که عبارت از وقت انفصال روح است از قالب. و ملخص کلام این است که حق تعالی عهد گرفته است از نفوس انسانیّه، در روز ازل، که متابعت اقوال انبیاء نموده، از اتباع هوا دست بدارند. کما قال الله تعالی: «و اذ اخذ ربك من بنی آدم [من] ظهورهم ذریّتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا کنا عن هذا غافلین.»<sup>۶</sup> و قال عزوجل: «الم اعهد الیکم یا بنی آدم أن لا تعبدوا الشیطان»<sup>۷</sup> الآية. و چون عذاب در آخرت به قدر تعلق به دنیا است، به قدر حصول لذات جسمانیّه است. بنا بر آن اعتدال «احزاب» شیطان از جمله شرایط بزرگ طریق حق است.

قوله: و کم من قرن عصوا رسالات ربهم. فأخذهم بهمه بطمس اديارهم، فانقلبوا الى مصرع السواء... و يتعنون الرجعی.<sup>۸</sup>

یعنی و خلق کثیر از قرون ماضیه و اسم سابقه عصیان امر حق تعالی نموده تکذیب کردند انبیاء را و به شومی کفر و معصیت به قهر الهی گرفتار شدند. و آثار ایشان از عالم برافتاد. و برگشتند باقیع وجود، یعنی معاد ایشان به صور کریهه واقع شدند. و چون آن صور تییحه کریهه را مشاهده نمودند سستی رجوع به دنیا کردند تا شاید تلاقی آن اعمال سابقه توانند کرد.

۱. قرآن مجید، سوره ۳۲، آیه ۱۲.

۲. حکک، کرین ۲، ص ۲۴۸، س ۶. کرین، عنوان [فصل] را اضافه کرده است.

۳. الی (ن).

۴. نعمتهم (ن).

۵. حکک، کرین ۲، ص ۲۴۸، س ۷ و ۸.

۶. قرآن مجید، سوره ۷، آیه ۱۷۲.

۷. قرآن مجید، سوره ۳۶، آیه ۶۰.

۸. حکک، کرین ۲، ص ۲۴۸، س ۸ الی ۱۰.

قوله: وحرام فی الرقیم الاول عود الفاجرین الی الاوطان<sup>۱</sup>.

یعنی در عقل اول مرقوم شده است که عود فاجران و کفار به ابدان انسانیّه محال است. پس این تمنی بی فایده است. و ازین عبارت توهم کرده نشود که عود مطیعان به ابدان انسانیّه ممکن باشد، زیرا که عود جمیع نفوس به حضور انسانیّه این عالم ممنوع است و غرض از ذکر «فاجران» بیان طمع محال است؛ یعنی ابدأ در آتش این آرزو خواهند سوخت، به خلاف مطیعان که اصلاً از وی رجوع نخواهند کرد و الیه الاشارة بقوله علیه وآله السّلام: «الدّنيا سجن المؤمن وجنة الکافر». و از جمله نیران روحانی یکی نار شرم و تشویر است که به آن اشاره شده است و دویم نار فراق لذات جسمانیّه و سیوم نار حجاب ارتقای حق حقیقی است.

قوله: ظنّ الدّین اقترفوا الخطیئات ان تبالهم رحمة افق المجد دون ان یأخذوا سفر الله

بجد<sup>۲</sup>.

یعنی بعضی اوقات از فاجران گمان برده اند که باوجود آلائش به گناه، بدون توبه از جمیع معاصی، نجات از درکات نیران ممکن است. و این خیال محال است، زیرا که [به] براهین کثیره ثابت شده است که تا از جمیع معاصی توبه نکنند و بر جمیع اوامر الهی از روی جد و جهد<sup>۳</sup> عمل نکنند، نجات ممکن نیست. کما قال النبی علیه وآله السّلام: «لاحق من اتبع نفسه هواها و تمنى عن الله». پس متابعت هوا و خواهش خود برخلاف شریعت [و] موجب تعذیب در درکات نیران است. و مراد از «سفر» کتب منزله الهی است. و اگرچه جمیع انبیا خلائی را به تهذیب قوت نظری و عملی دعوت می کنند ولیکن چون به اقتضای ادوار و اوضاع فلکی افهام اشخاص هر قرن، اقتضای قانون و ضابطه می کنند که اهل آن قرن را بدون اختیار آن ضابطه، سلوک به صراط مستقیم محال است، و لهذا عبادت شرایع به اعتبار جوارح مختلف است، و به اعتبار عقیده متحد. و ادراک جمیع اسرار اعمال جوارح که صاحب شریعت به وحی و الهام ربّانی وضع نموده است، فوق طاقت اکثر افراد انسانی است. پس بر هر شخص عاقل و بالغ که از وجود نبی خبر داشته باشد، لازم است که بر جمیع احکام او از روی صدق و اخلاص عمل نماید و الا قوت نظری و عملی او تهذیب نخواهد یافت. و بعد از فتای قالب به جهل مرکب که آن را کفر نیز می گویند، ابدأ مبتلا خواهد بود، نعوذ بالله منه.

قوله: والذین یظنون عندالباب، و یخافون حول الله، والمصکون فی الذیجور، والمصار برون فی المناسک... والسائرون فی الارض و ارواحهم معلقة بالمجل<sup>۴</sup> الاعلی، و اصحاب السکینه الکبری، سیجدون من الله البشری بالخلاص<sup>۵</sup>.

۱. حک. تکرین ۲، ص ۲۴۸، س ۱۰ و ۱۱.

۲. حک. تکرین ۲، ص ۲۴۸، س ۱۱ و ۱۲.

۳. جهل (ن).

۴. بالسلا (ن).

۵. حک. تکرین ۲، ص ۲۴۹، س ۶، الی ص ۲۵۰، س ۱.



یعنی طایفه‌ای که علم نافع و عمل صالح حاصل می‌کنند و از حقیقتی خائف بوده، پناه به حول و قوت او می‌کنند و در لیالی مظلمه نماز می‌گذارند و مناجات می‌کنند و در عبادت فریضه و مستویه صبر می‌کنند؛ و قومی که در این عالم به قالب جسمانی سیر می‌کنند و ارواح ایشان همواره در مشاهده جمال ملکوت الهی مستغرق است؛ و فرقه‌ای که به سبب کثرت ورود انوار بارقه و لامعه به اطمینان تمام به عبادت حق مشغول اند؛ ایشان را از حقیقتی بشارت شده به خلاصی از عالم جسمانی و تعلقات بدنی.

توله: <sup>۱</sup> وَتَعَالَى اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَتَعَالَى اللَّهُ فِي الْأَرْضِ وَتَعَالَى اللَّهُ فِي الْعَرْشِ الْعَظِيمِ إِنَّهُ لِيَجِيبَ دَعْوَةَ كُلِّ مَغْلُوبٍ بِالْظُلَامَةِ وَكُلِّ ذِي نَفَاةٍ يَطْلُبُ الظُّلْمَ لِرُضَى اللَّهِ.

یعنی توفیق کرده است حقیقتی در الواح عالیه و حکم کرده است به عقل مؤثر در نوع انسان - که او را ربّ نوع و روح القدس و روح الامین و جبرئیل می‌گویند - که اجابت بکند دعای نفس مبتلای عوایق جسمانی را که از برای نجات از عالم ظلمت مسألت نماید؛ و دعای نفس اشرف را که خالصانه تعالی از برای نجات نفس دیگر از زندان حسیات التماس بکند، و ملخص کلام این است که اگر شخصی از روی خشوع و خضوع نجات خود را از عالم ظلمت از درگاه الهی طلب بکند، البته به خیر اجابت مقرون می‌شود. و اجابت را به ربّ نوع از آن جهت نسبت کرده است که او از فیوض از ربّ نوع به نفس انسانی، بی‌توسط نفس و عقل دیگر فایض می‌شود. و ایضاً اگر مرشد صاحب باطن که از اکثر وهمیات و حسیات مبرا و معرا شده باشد، طلب مغفرت یکی از مریدان بکند، البته مستجاب می‌شود؛ به سبب کمال مناسبت نفس مرشد به ربّ نوع. و سرّ این سخن این است که نور بر قالب انسانیه از جهت کمال مناسبت، که در اصل فطرت به انوار قاهره دارد به هر چیزی که از روی جد و جهد متوجه می‌شود و سعی در آن می‌کند البته آن امر حاصل می‌شود. توله تعالی: «ادعونی استجب لکم»<sup>۲</sup> اشاره به این معنی است که اگر شخصی نجات از عوایق حسیه را از درگاه الهی طلب بکند و جمیع اوامر الهی را به عمل آورده، از جمیع معاصی اجتناب بکند، البته به مطلوب می‌رسد. چنانچه مولوی [فرماید]:

ننگ و لوک و خفته شکل و بی ادب	سوی او می‌غیز و او را می‌طلب
گه به گفت و گه به خاموشی و گه	پوی کردن گیر سوی بوی شه.
دائماً اندر طلب زن تو دو دست	کین طلب در راه حق مانع کش است

۱. قضی الله (ذ).

۲. حکک. کریین ۲، ص ۲۵۰، ص ۲ و ۳.

۳. قرآن مجید، سوره ۴۱، آیه ۶۱.

این طلب کاری مبارک جُیش است و این طلب در راه حق مانع کشش است<sup>۱</sup>  
 قوله:

### فصل

[قوله]: و ليرجع الى المقصود الذي كنا بسبيله من العلم<sup>۲</sup>.

در این فصل بیان می کند اسباب خوارق عادات که از انبیا و اولیا و از غیر ایشان صادر می شود. و درین فصل بیان می کند واردات علمیه را که برهان حقیقی و یقینی است بر ظهور خوارق عادات.

قوله: فاعلم أن النفوس<sup>۳</sup> إذا دامت عليها الاشراقات [العلویة]، بطبيعتها مادة العالم<sup>۴</sup>.

[چون جمیع نفوس را در اصل فطرت به ببادی عالیّه مناسبت تمام است، و بدن از عناصر است، چنانچه انوار مجردة عقلیه مؤثر است در این عالم عنصری؛ همچنین نفس نیز مؤثر است در بدن که از عالم عناصر است. و چنانچه جمیع نفوس مؤثر در ابدان است، همچنین بعضی از نفوس که به ورود اشراقات کثیرة نوریّه کمال مناسبت به ببادی عالیّه پیدا کرده است، در بدن جسمانیّه دیگر که غیر قالب او باشد نیز اثر می کند. و چنانچه از تمثیل، صورت معشوق در خیال حادث می شود، در بدن مزاج خاص که موجب وجود رنج است از ماده رطبه در بدن [حادث می شود]. و آن رنج پیدا می شود در عضوی معین که آلت شهوی است و به سبب آن رنج استعداد مباشرت در آن عضو حادث می شود. همچنین حادث می شود از کثرت میل و توجه نفس منور به اشراقات نوریّه در عالم عناصر، تحریک و تسکین و تکثف و تخلخل<sup>۵</sup>، و ازین تحریک اشتباه او حاصل می شود. جمیع کائنات جو و زلازل و عیون و امثال آن، یعنی اگر نفس همت در وجود و جودت یکی ازین امور صرف بکند به سبب کمال مناسبت او به ببادی عالیّه، البته آن امر حادث می شود. و علی هذا القیاس اگر به وجود یا عدم شیء متوجه می شود آن نیز به وقوع می آید.]<sup>۶</sup>

قوله: و يسمع دعاءها في العالم الاعلى، و يكون في القضاء السابق مقدراً<sup>۷</sup> أن دعاء

[شخص] يكون سبباً لاجابة في شيء كذا<sup>۸</sup>.

۱. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، حکایت مارگیری که از دهنی افسرده را مرده پنداشت و در رن ها پیچیده به بغداد آورد.

۲. فی (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۴ الی ۶.

۴. النفس (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۶ و ۷.

۶. تخلخل (ن).

۷. القیاس از شیرازی، ص ۵۵۱، س ۱ الی ۱۳.

۸. مصورا (ن).

۹. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۷ الی ۹.

و چون [در] لوح محفوظ ثبت شده است که دعا و خواهش زید، مثلاً، امر فلانی را، از جمله اجزاء علت تاسه وقوع و حدوث آن امر است، پس بعد از وجود جمیع اجزاء علت تاسه، ناچار معلوم بوجود می شود. و ازین بیان متکشف می شود سرّ امر حق تعالی جمیع عباد را به دعا و مناجات، چه بعضی دعاها از اجزای علت تاسه وقوع بعضی امور است، چنانچه استعداد ماده و اوضاع افلاک از جمله اجزای علت تاسه [است]. و شیخ کامل محی الدین ابن عربی در «فصوص» می فرماید: «السائلون صنفان، بعثه علی السؤال الاستعجال الطبیعی فان الانسان خلق عجولاً. والصنف الآخر بعثه علی السؤال؛ لما علم أن ثمّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنّها لا تنال الا بعد السؤال. فيقول: فليعل ما نسأله [فيه] سبحانه يكون من هذا القبيل: فسؤال احتياط لما هو الامر عليه من الامكان، و هو لا يعلم ما فی علم الله ولا يعطيه استعداد [ء] فی القبول، لانه من الغمض المعلومات.»<sup>۱</sup> هذا كلامه قدس سره و روح روحه. و مولانا عبدالرحمن جاسی در شرح این کلمات می فرماید: یعنی سائلان حاجات دو قسم اند. قسمی را استعجال طبیعی که در ایشان مرئوز است باعث می شود ایشان را تا پیش از وقت سؤال کنند و از سر الامر مرهونه به اوقات خیر ندارند. و قسمی دیگر دانسته اند که در خزان حق از برای این قوم خیری مدخر است که بخواست به ظهور نمی آید. و بود که این خواست از جمله مدخر باشد. این علم باعث ایشان می شود به سؤال و این را سؤال به احتیاط گویند، زیرا که طرقی وجود و عدم و وسایلی استی که اگر احوال را استعداد قبول آن بود موجود گردد والا فلا. و دانستن باقی علم الله، و قوف بر آن در هر زمان معین از مشکل ترین معلومات اهل کشف است. تا اینجا کلام مولانا جاسی است رحمه الله. و از این عبارات معلوم شده که خواهش بعضی نفوس از برای امور از اجزای علت تاسه حدوث آن امور است. و اما سائل صنف ثانی جمله عارفان است. زیرا که سؤال او را روی علم است به سر الامر مرهونه به اوقات خیر.

قوله: والنور السّانج من [العالم] الاعلی هو اكسير القدرة والعلم، فبطيعة العالم [طاعته] [۲].

یعنی نور فایض از نور الانوار بر نفوس بر تاضان و کاملان، موجب حصول قدرت تام و علم کامل است آن نفوس را. و به سبب حصول آن نور در نور اسفهد انبیه، جمیع عناصر مطیع او می شود.

۱. السائلون (ن).

۲. الثاني (ن).

۳. امر (ن).

۴. ابن عربی، فصوص الحکمة، تصحیح ابوالعلا عقیلی، ص ۵۹، س ۴ الی ۹.

۵. حکم. کریم ۲، ص ۲۵۲، س ۹ و ۱۰.

۶. شیرازی، ص ۵۵۱، س ۱۸.

قوله: والنفوس المجردة يتفررا فيها مثال من نور الله، ويتمكن فيها نور خلاق<sup>۱</sup>.

یعنی در نفوس کامل در علم و عمل ظاهر می شود مثال نور الهی که موجب حصول قدرت ایجاد اشیا است. و آن نور متمکن می شود در آن نفوس و بعد از تمکن آن نور قدرت خلق در آن نفوس حاصل می شود. و شیخ ابوعلی سینا در «اشارات» گفته است که موجب وجود امور غریبه در عالم کون و فساد یکی از سه چیز است: یا تأثیر نفس است، چنانچه مصنف بیان فرموده است؛ یا خواص اجسام عنصر است، مانند جذب مقناطیس آهن را؛ یا مجموع آثار سماوی به انضمام امراضی است. و معجزات و سحر و کرامات و اصابت عین از اثر نفس است و نیز نجات از خواص اجسام عنصریه است. و طلسمات از مجموع آثار سماوی به انضمام امراضی است. و جمیع خوارق عادات ازین خارج نیست. و فرق میان معجزه و کرامت و سحر این است که معجزه مقرون به دعوی نبوت است و کرامات بدون غرضی از اغراض دنیوی صادر می شود و سحر مقرون به غرض دنیوی است. و اما اصابت عین از شرارت ذاتی نفس است که موجب افساد شیء می شود.

قوله: وانحوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف<sup>۲</sup>.

[یعنی بر مرتاضین و مجاهدین که از اکثر کدورات جسمانیه طهارت داده اند، انوار الهی فایض می شود. و انوار را اصناف است: بعضی بر مبتدیان و بعضی بر متوسطین و بعضی بر مستهبیان فایض می شود. و ضبط انوار از جهت کم و کیف ممکن نیست ولیکن بر مبتدیان انوار لذیذ نورانیه که مانند برق سریع الزوال است فایض می شود و آن را طوائع و بوارق می گویند. و چون از مرتبه ابتدا به توسط می رسند، انوار لذیذ که مدت مدید اثر باقی می ماند ظاهر می شود. و آن را لواجم می گویند. بعضی اوقات از اجساد سالکان بخارات به دماغ عروج می کنند و آنچنان معلوم می شود که گویا از بدن جدا می شود نفس. و قلق و اضطراب نیز در اوایل مراتب توسط ظاهر می شود. و چون انوار و اشراقات کثیره فایض می شود، نفس را آرام و سکونت و اطمینان حاصل می شود. و این نور را سکینه کبری می گویند و منتهی جمیع مراتب فنای محض است که از جمیع موجودات، بلکه از ذات خود نیز غافل شود. و این منافات ندارد به چیزی که حکما گفته اند که نفس از ذات خود در هیچ حال غافل نمی شود، زیرا که مراد ازین غفلت عدم شعور بالکلیه نیست، بلکه مراد غفلت نفس است در آن حالت از ذات خود من حیث انه ذاته. و در آن حال نفس ملاحظه می کند ذات خود را ازین جهت که متلذذ است به لذات عقلیه و متبتهج است به ادراک جمال و کمال حق عزوجل. و اگر در حالت فنا به خاطر برسد که او را مرتبه فنا حاصل شده است، آن حال فنا خالص نبود بلکه فنای خالص این است که از فنا نیز

۱. برزّه (ذ).

۲. حکم. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۱۰ و ۱۱.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۱۲.

فانی شود.]]<sup>۱</sup> و مثل این حالت در استغراق در حسنات حاصل می‌شود، که در بعضی اوقات شخصی در خیال بعضی امور به مرتبه‌ای مستغرق می‌شود که اگر شخصی از پیش او می‌گذرد، او اصلاً نمی‌بیند. و اگر به او چیزی گفته می‌شود نمی‌شنود. مکرر به تجربه رسیده است که شخصی را در جنگ زخم رسیده است و به سبب کثرت اشتغال به دفع اعدا از درد جراحت اصلاً متأثر نشده است و از رسیدن زخم خبر نداشته. و بریدن زنان مصر دستهای خود را بعد از دیدن یوسف صدیق علیه السلام به وصول فنای محض بوده است که از ذات خود در آن وقت بالکلیه غافل شده بودند. و بعضی کلمات که از بعضی اولیا صادر شده است مثل «سبحانی ما اعظم شانی» و «انا الحق» و امثال آن که بعضی ناقصان از وصول نقبای محض می‌دانند، نه از مرتبه فنا بوده است بلکه از مقام «انا ولا انت» بوده است که ایشان جلالت حق را در آینه خود مشاهده کرده متکلم به این کلمات شده‌اند، از غایت دهشت و حیرت، و فنای خالص مقام «لا انا ولا انت» است که از جمیع موجودات من حیث انه موجود غافل شود و از جمیع نقوش و همیه و خیالیه طهارت یافته باشد. و خلاصه کلام این است که فنای محض استغراق نفس در ادراک معقولات و غافل شدن نفس است از جمیع حسیات و وهمیات. و ازین هر که من بدرک [۱] معقولات فریب به حالت فنای محض است. آنچه از حضرت یحیی علیه السلام منقول است که در راه می‌گذشت دست بربک عورت زد، و اندر فتاد، پرسیدند که چرا چنین کردی گفت پنداشتم که دیوار است، خواستم که تکیه کنم. و مولوی رومی علیه الرحمة در «مثنوی» معنوی در وصف این طایفه می‌فرماید:

آنچه [تو] در آینه بینی عیان	پیر اندر خشت بیند پیش از آن
پیر ایشانند کین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
بیشتر از نقش جان پذیرفته‌اند	بیشتر از بحر درها سفته‌اند <sup>۲</sup>
بیشتر از خلقت انگورها	خورده میها و نموده شورها
در دل انگور سی را دیده‌اند	در فنای محض شی را دیده‌اند
این فلک در دورایشان جرعه نوش	آفتاب از جودشان زربفت پوش
چون از ایشان مجتمع بینی دویار	هم یکی باشند و هم شصدهزار <sup>۳</sup>

قوله: نور باری [یرد] علی اهل البدایا... کلمعة باری لذید... نور باری اعظم منه و شبهه بالبرق... و ربما یسمع معه صوت کصوت رعد... نور وارد لذید شبهه و روده [ورود] ماه حار علی الرأس؛ نور ثابت زماناً طویلاً شدید القهر... نور لذید جداً لا شبهه بالبرق... نور

۱. انقباس از خیرائی، ص ۵۵۲، س ۱۷، الی ص ۵۵۴، س ۷.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، اندرز صوفی خادم را در بیمار داشت بهیبه ولا حول گفتن او.

۳. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، داستان اندرز کردن صوفی خادم را در بیمار داشت بهیبه ولا حول گفتن خادم. و دنباله آن: مشورت کردن خداوند تعالی با فرشتگان در ایجاد خلق.

محرق... قد يحصل من<sup>١</sup> سماع طبول و أبواق امورهاثلة<sup>٢</sup>... نور<sup>٣</sup> لا مع<sup>٤</sup>... نور براق<sup>٥</sup> [لذيد]<sup>٦</sup> جداً يتخيل كأنه متعلق بشعر انراس زماناً طويلاً؛ نور سائح... مثالية تنراي<sup>٧</sup> كأنها قبضت شعر رأسه... نور مع قبضة... كأنها متمكنة في الدماغ؛ نور يشرق من النفس على جميع الروح- النفساني، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شيء، و يكاد يقبل روح جميع البدن صورة [نورية] و هو لذيد جداً؛ نور... عند مبدئه يتخيل الانسان كأن شيئاً ينهدم؛ نور سائح... تبيين معقدة محضة منها تشاهد تجردها عن الجهات... نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق؛ نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله<sup>٨</sup>.

این پانزده نور است که بیان کرده است. و این انوار مختلف الترتیب است. یعنی نه این است که این انوار به همین ترتیب بر هر شخص وارد می شود، بلکه بعضی ازین نسبت به بعضی اشخاص بیشتر وارد می شود. چنانچه نور دوم نسبت به اکثر مردم بعد از نور سیوم وارد می شود. و بعضی اوقات سماع صوت رعد در وقت ورود ماء حار واقع می شود. و نور پانزدهم بر بعضی مردم بدون ورود انوار دیگر وارد شده است. و از فعوای کلام مصنف این چنین معلوم می شود که این انوار بر مصنف وارد شده باشد، زیرا که در صدر کتاب گفته است که آنچه درین کتاب ذکر می کنیم، که بعد از ریاضات و مجاهدات بر من منکشف شده است<sup>٩</sup>. و این ضعیف اکنون به ترجمه این پانزده نور که بیان فرموده است بشغول می گردد؛ نور اول که بر مبتدیان فایض می شود، مانند برق روشن سریع الزوال است. نور دوم روشن تر از نور سابق و مشابه تر است به برق، بعضی اوقات در زمان ورود این نور آوازی شنیده می شود که مشابه است به آواز رعد و گاه شدت این صوت به صوت صاعقه می ماند، چنانچه سالک خیال می کند که صاعقه افتاده است. نور سیوم مانند آب گرم است که گویا بر سر ریخته اند. نور چهارم به غایت روشن است که مدت مدید نورانیة ظاهر می باشد. نور پنجم روشن تر از انوار سابقه است و مشابه نور برق نیست. نور ششم به غایت حرارت دارد و در وقت ورود آن حرارت عظیم در بدن حادث می شود، و بعضی اوقات بعد از ورود آن آوازه های عنیف مثل آواز طبول و بوقات و غیر آن شنیده می شود. و نور هفتم به غایت روشن و بزرگ است. نور هشتم نوری است که در وقت ورود او چنان تخیل کرده می شود که گویا چیزی به موی سر چسبیده است، تا مدت مدید. نور نهم در روشنی مانند مروارید است و گویا که موی سر را شخصی می کشد. نور دهم نیز چنان است که گویا موی سر را

١. منه (ن).

٢. اسور مایلة نور مایلة (ن).

٣. لامع عظیم (ن).

٤. باریق (ن).

٥. بزی (ن).

٦. حکه. کربن ٢، ص ٢٥٢، ص ١٢، الی ص ٢٥٤، ص ٥.

٧. ر. ک. حکه. کربن ٢، ص ٩، ص ١١.

شخصی می‌گشود، ولیکن فرق این است که گویا این نور متمکن است در دماغ. نور یازدهم نوری است که از نفس ناطقه بر تمام روح نفسانی فایض می‌شود و چنان می‌نماید که گویا مانند ذره چیزی را سالک پوشیده است، یعنی جمیع اعضا به نوعی بسته می‌شود که اصلاً کار نمی‌توان کرد و تمام بدن از آن نور مستولی شده چنان می‌نماید که گویا روح حیوانی — که ساری است در تمام بدن — به صورت آن شده است. نور دوازدهم نوری است که در وقت ورود او تخیل کرده می‌شود که گویا عمارت بزرگ افتاده است. یعنی این چنین آوازی شنیده می‌شود. نور سیزدهم آن است که در وقت ورود او تجرد از جهات معلوم می‌شود، یعنی گویا که سالک از جمیع جهات مجرد شده است. نور چهاردهم آن است که تخیل کرده می‌شود به آن نور ثقل و گرانی که آن را نمی‌توان برداشت، یعنی گویا که چیزی ثقیل بر بدن افتاده است. نور پانزدهم موجب حرکت بدن است که گویا مفصل اعضا از یکدیگر جدا خواهد شد. این است بیان پانزده نور که درین کتاب مذکور شده است. و مراد از نور علم است نه ضوء و روشنی که لازم علم است. و چون بعد از ورود هر کدام ازین احوال حقایق اشیا ی کثیر، سالک را منکشف می‌شود بنا بر آن این احوال را مجازاً نور گفته است. و اصوات طبول و بوقات بعضی سالکان را در وقت ورود نور دویم و سیوم ظاهر می‌شود. و مجلا و ورود این انوار و انکشاف حقایق اشیا نسبت بذکاوت سالک مختلف است، چه اگر به غایت ذکی باشد به اندک ریاضت انوار بسیار بروی فایض می‌شود و بینهما مراتب بسیار است. و ادراک هر کس [از] حقایق اشیا به قدر استعداد اوست.

قوله: و هذه كلها اشراق على النور المدبر، فنعكس الى الهيكل والى الروح النفساني.<sup>۱</sup> یعنی این پانزده نور که مذکور شده است، اشراقات نوریه است که از رب نوع فایض می‌شود بر نور اسفهبند؛ و از نور اسفهبند منعکس می‌شود به روح حیوانی و بدن؛ و آثار آن که اعمال حسیه است از جوارح صادر می‌شود؛ و علامت آن که زردی و نرا [رای و تنفر از] حسیات است ظاهر می‌شود. و قال الشارح: [و قد يهتدى من الاشراق صاحبه ان كان ذكياً مستبصراً نورياً الى معرفة النفس التي عليها [الاشراق] ولا يهتدى منه<sup>۲</sup> اليها ان كان صاحب الاشراق غافلاً بليداً ظلماتياً]]<sup>۳</sup> و چون معرفت نفس انسانی موجب معرفت نور الانوار است، پس شخصی که حقیقت انسان را به نظر و فکر و نور بصیرت دانسته باشد، او را علم الیقین به حق حقیقی حاصل می‌شود. و این علم الیقین در آخرت به عین الیقین و حق الیقین تبدیل می‌یابد. و از مشاهده جمال آن حضرت ابدأ لذتی که مثل آن چشم ندیده و گوش نشنیده متلذذ

۱. بد کلاماده (ن).

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۴، س ۶ و ۷.

۳. منها (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۵۵، س ۱۴ الی ۱۶.

می‌شود. کما قال جل جلاله: «اعددت لعبادي الصالحين مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.» زیرا که چشم و گوش و سایر حواس از ادراک آن لذت معنوی روحانیه آنچنان عاجزاند که عین از ادراک لذت مباشرت، و بز دل بشر چیزی خطور می‌کند که مثل و مانند آن را ادراک ننموده باشد. و از لذات حسیه چیزی مثل آن لذت نیست، مگر لذت وقاع که فی الجملة مناسبت به لذات عقلیه دارد؛ لهذا زهاد و عباد و اصحاب یمین در جنت حسیه از لذت وقاع بیشتر متلذذ خواهند بود. و آلام آن عالم مناسب الم فاراست در احاطه او به تمام بدن. و از این جهت است که انذار مردم به آنم نارسیده است.

قوله: و هذه غايات المتوسطين<sup>۱</sup>.

یعنی شخصی که جمیع این انوار بروی وارد شده باشد او بنهایت مرتبه متوسطین رسیده است. و مظهر نفس آن فلک اعلی است، بعد از فنای بدن. و فوق این، مقام کاملان است، که از عالم صورت بالکلیه منزّه شده باشد.

قوله: فقد يحملهم هذه الانوار، فيمشون على الماء والهواء، وقد يصعدون الى السماء مع ابدان، فيلتصقون ببعض السادة<sup>۲</sup> العلوية. هدم احكام الاقليم الثامن الذي فيه جابلق<sup>۳</sup> و جابرص<sup>۴</sup> و هور قليا ذات العجائب<sup>۵</sup>.

مراد از «ابدان» ابدان مثالی است. یعنی بعضی از متوسطین را که به این مراتب و مقامات رسیده‌اند این انوار تقویت می‌کند؛ و برمی‌دارند تا ایشان مشی می‌کنند بر آب و طیر می‌کنند در هوا و طی می‌کنند مسافت طویله را در مدت قلیله و ظهور می‌کنند در یک آن در محال متعدده و صعود می‌کنند به افلاک و مساس می‌کنند به کواکب سیاره و ثابت و از آن متلذذ می‌شوند، و جمیع این خوارق و امثال این به ابدان مثنیه واقع می‌شود، زیرا که وقوع این امور به ابدان جسمانیه ممکن نیست بالضرورت. و تخصیص بعضی متوسطین به این خوارق دون بعض، اقتضای اوضاع افلاک است و کمال استعداد و مناسبت آن نفوس به انوار قاهره، زیرا که هر یک از نفوس را مناسبت خاص است به انوار قاهره که دیگر را نیست. و توهم کرده نشود که ظهور خوارق عادات از انبیا و اولیا در هر زمان که ایشان اراده بکنند ممکن است، زیرا که از برای ظهور هر یک از حوادث در عالم کون و فساد، زمان معین مقرر شده است در علم الله و الواح عالیه که حدوث آن حادثه بدون آن وقت ممکن نیست. ولیکن بعضی انبیا و

۱. حدیث فلسفی. ر. کت. «اعیاء العلوم» ص ۳۰۶.

۲. حکم. کریب ۲، ص ۲۵۴، ص ۷.

۳. السادة (ن).

۴. جابر قا (ن).

۵. جابر صا (ن).

۶. حکم. کریب ۲، ص ۲۵۴، ص ۷ الی ۱۰.



اولیا را اوقات ظهور خارق معین قبل از ظهور آن معلوم می‌باشد و بعضی را همان وقت معلوم می‌شود. و چون آن وقت می‌رسد البته آن خارق ظاهر می‌شود و اختیار صاحب خارق، در اظهار خارق، مانند اختیار اوست در افعال دیگر. پس در حقیقت او در اظهار این خارق مأمور و مجبور و مضطر است. و عالم مثال را در «اقلیم ثامن» از آن جهت گفته است که عالم مقداری را قسمت نموده به هشت قسم و هر قسم را اقلیم گفته‌اند. هفت اقلیم از عالم جسمانی است و یک اقلیم تمام عالم مثال است. اگرچه عالم مثال را نیز به هفت اقلیم تقسیم می‌توان کرد، به طریقی که عالم جسمانی منقسم شده است، زیرا که هر چه در عالم جسمانی است در عالم مثال است. ولیکن از جهت خفای او نسبت به مردم این عالم او را یک اقلیم اعتبار نموده‌اند. و ظهور از جمله اجزای علت تامة خوارق از انبیا و اولیا و حکما معرفت عالم مثال و خواص و احکام آن است. و جابرقا و جابرصا از شهرهای عناصر مثالی است و هورقلیا از بلاد افلاک مثالی است و شارح گفته است که: «[[سید کائنات علیه وآله صلوات الله، از وجود این بلاد خبر داده است]]»<sup>۱</sup> والله اعلم.

قوله: وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات [انفسلاخاً]، فان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن... يبرز الى عالم النور و يصير معلناً بالانوار القاهرة، و يرى الحجب النورية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط باليوم نور الانوار كأنها شفاقة<sup>۲</sup> [[لا نور لها]]<sup>۳</sup>. چون فارغ شد از ذکر انوار وارده بر اهل هدايات و متوسطين. و بيان کرد غايات مقامات متوسطين را که متصل است به اول مقامات متتهيين، که از عالم صورت مجرد شده به عالم نور پیوسته‌اند. و اين مقام را اعظم مقامات متتهيين است که فحول انبیا و حکما و اولیا به آن مقام می‌رسند. و ملخص کلام آن که نور مدبر اسفهدیه کامل در علم و عمل است، بعد از فساد بدن اگر اصلاً یاد تعلقات جسمانی نکند ظاهر می‌شود به عالم نور. و بعضی از انوار قاهره مظهر او می‌شوند، چنانچه بدن مظهر او بود در حال وجود بدن. و مشاهده می‌کند حجب نورانیه را که عبارت از عقول مجرد است نسبت به نور الانوار شفاف بی‌نور. و اگرچه آن عقول فی حد ذاته نورانی است ولیکن چنانچه انوار کواکب و نور ماه بعد از طلوع آفتاب ظاهر نمی‌شود، همچنين بعد از مشاهده جمال شمس الشمس انوار عقول مجرد اصلاً به نظر در نمی‌آیند.

قوله: و يصير كأنه موضوع في النور المحيط<sup>۴</sup>.

۱. شیرازی، ص ۵۵۶، س ۱۱ و ۱۲.

۲. بحک (ن).

۳. متعلقاً (ن).

۴. حک، کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۱ الی ۴.

۵. شیرازی، ص ۵۵۷، س ۴.

۶. حک، کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۴ و ۵.

«نور محیط» نور الانوار است که محیط است به جمیع موجودات. یعنی نور اسفندیه که از عالم صورت بالکلیه خلاص شده است، آنچنان شیفته جمال آن حضرت می‌گردد، که گویا در آن نور داخل شده است.

قوله: حکمی<sup>۱</sup> افلاطون عن نفسه وهرمس وکبارالحکماء عن أنفسهم. و هو ما حکاه صاحب هذه الشریعة و جماعة من المتسلخین<sup>۲</sup> عن النواصیت<sup>۳</sup>.

براد از «کبار حکما» فیثاغورس و سقراط و انبازقلس و امثال ایشان است. [[و سید کائنات علیه وآله افضل الصلوات فرموده است: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل». و براد از «نواصیت» بعضی از اولیای است آن حضرت است که هر کدام از حال و مقام خود خبر داده است.]]<sup>۴</sup> و افضل مقامات جمیع انبیا و حکما و اولیا مقام آن حضرت است، لهذا معاد جمیع انوار با اوست. و ازین جهت که ختم نبوت به او شده است و او بر جمیع طوایف انس و جن مبعوث شده است. و تفصیل این اجمال لایق به حال این کتاب نیست؛ که از مقصود، که حل مسائل کتاب است، بعید می‌کند. انشاءالله تعالی در «سراج الحکمت» که مشتمل بر جمیع اقسام حکمت طبیعی و الهی خواهد بود، مفصلاً بسطور خواهد شد.

قوله: ولا یخلو الادوار عن هذه الامور، و کل شیء عنده بمقدار و عنده مفاتیح الغیب لا یعلمها الا هو.

یعنی از وجود کاملان هیچ زمان خالی نیست. ولیکن در بعضی [زمان] مخفی، چنانچه در صدر کتاب مفصلاً مذکور شده است.

قوله: ومن [لم] یشاهد من نفسه هذه الحقائق، فلا یعرض علی اساطین الحکمة، فان ذلك نقص و جهل و تصور.

یعنی اگر شخصی به سبب غلبه قوای ظلمانیه یا عدم استعداد ذاتی، یا عدم علم به حقایق اشیا و اسرار ربانی، مثل این حالات و مقامات که از انبیا و حکما و اولیا منقول است، و بعضی از آن درین کتاب نیز بیان شده است، در خود مشاهده نکند، باید که به طریق تقلید قبول نکند؛ و بر ایشان اعتراض نکند [تا] درک<sup>۵</sup> بکند این احوال را. زیرا که اعتراض بر ایشان از کمال جهل و نقص و تصور است. و چنانچه کفار عرب که به شومی اخلاق ذمیمه و

۱. حکم. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۵: حکما.

۲. المسلمین (ن).

۳. حکم. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۵ الی ۷.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۵۷، س ۱۰ الی ۱۵.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۸ و ۷.

۶. ر. ک. حکم. کربن ۲، ص ۱۲، س ۶ الی ۱۴.

۷. حکم. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۸ و ۹.

۸. درد (ن).

جهل مرکب بر احوال سید کائنات مطلع نشدند و گفتند که چرا قبول نکنیم شخصی شخصی را که مثل ما طعام می خورد و در بازار می گردد؛ اگر فرشته همراه او می بود یا کوه طلا یا او می بود، که هر کس به او ایمان می آورد چندان از آن طلا می داد که تا آخر عمر محتاج نمی شد، ما دین او را قبول می کردیم. ابدأ در حجاب جهالات مرئی بهسانند. همچنین شخصی که استعداد رسیدن به مقامات انبیا و حکما و اولیا نداشته باشد، و آنچه از ایشان از انوار الهیه بیان کرده اند قبول نکند، ابدأ در حجاب جهل میماند؛ تعوذ بالله منه.

توله: و سن عبدالله علی الاخلاص، و مات عن الظلمات، و رفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره<sup>۱</sup>.

یعنی شخصی که بعد از تهذیب قوت تفکری و عملی عبادت حق نکند بی ریا و نفاق، و از اکثر عوایق حسبه خلاص نشده، نمی تواند مشاهده کرد.

توله: و فی الانوار عجائب لا<sup>۲</sup> [[ يمكن الاطلاع عليها... مادام النور المدیر فی علائق الظلمات. ]]<sup>۳</sup>

یعنی امور عجیبه غیرمألوفه را که در انوار عقیه است، مشاهده نمی تواند کرد در این عالم؛ زیرا که اگرچه فی الجملة اطلاع بر اکثر انوار و احوال انوار قاهره و انوار مدبره اسفهبیده با وجود تعلق بدنی، به نور بصیرت واقع می شود، ولیکن مشاهده آن انوار درین عالم ممکن نیست از جهت مشاغل حسیه. و بعد از فساد بدن، کاملان مشاهده نور محض، و متوسطین مشاهده صور مثالیه نورانیه، و ناقصان مشاهده صور ظلمانیه می کنند. و همین انوار و علوم که علم الیقین بود عین الیقین و حق الیقین می شود و می تواند بود که بعضی امور که درین عالم اصلاً معلوم نشده باشد، به وسیله بعضی علوم، نگفته معلوم شود؛ و تحقیق این سابقاً مذکور شده است.

قوله: والصاعد الفکر الصابر [غایب]<sup>۴</sup>.

یعنی به عالم نور، شخصی ترقی می تواند کرد که کثیر الفکر باشد در علوم حقیقت اسرار الهیه، و از شهوات جسمانیه که از برای حفظ بدن ضروری نیست، و در شریعت ممنوع است، صبر تواند کرد.

قوله: والمستبصر له العبرة التامة<sup>۵</sup>.

یعنی شخصی که عالم است به اسرار الهیه از روی بصیرت عزت حقیقی و ریاست ابدی

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۹ و ۱۰.

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۶، س ۱.

۳. شیرازی، ص ۵۵۸، س ۱۰.

۴. نکته (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۵۶، س ۳؛ الفکر القمار (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۵۶، س ۷.

— که از زوال مصون است — او را حاصل شده است.

توله: و تقلیل الطعام، والسهر، والتضرع الى الله عز وجل... و تلطیف السر بالافکار-  
اللطيفة... و دوام الذکر<sup>۱</sup> لجلال الله یفضی الى هذه الامور<sup>۲</sup>.

مراد از «تلطیف سر» پاک ساختن باطن است از ادناس تعلق و آراسته کردن به اسرار الهیه. و اعظم اسباب «تلطیف سر» اعتدال مزاج بدن است؛ چه در زبان انحراف مزاج از اعتدال نفس مشغول حفظ بدن می شود و ادراک معقولات نمی تواند کرد. و بعضی اوقات در زمان انحراف مزاج، به سبب غلبه قوت جسمانیه، به موهومات مبتلا شده از تفکر در الهیات باز می مانند. و خلاصه کلام این است که تقلیل طعام و کثرت بیداری و خشوع و خضوع و تضرع از صمیم قلب، در وقت دعا و سناجات و دوام فکر در اسرار الهیه و پاک کردن باطن از موهومات، به تفکر در الهیات، موجب ورود انوار مذکوره است؛ زیرا که جمیع این امور که مذکور شده است نفس را مستعد قبول انوار الهیه می گرداند.

توله: والاخلاص فی التوجه الى نور الانوار اصل فی الباب<sup>۳</sup>.

زیرا که عبادت بی اخلاص که مشوب به ریا باشد، ضایع است. و لهذا در اخبار آمده است که عبادت قلیل به اخلاص افضل است از عبادت کثیر بی اخلاص؛ بلکه عبادت [کثیر بی اخلاص] حتی نیست [در] حقیقت. كما قال جل جلاله: «من [کان] یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادة ربه احداً»<sup>۴</sup> عبادت به اخلاص موجب انکشاف حقایق اشیا است، كما قال النبی: «من اخلص للملک اربعین صباحاً ظهرت ینابيع الحکمة من قلبه علی لسانه» و اخلاص نیست خالص است که آن اراده عمل است خالصاً توجه الله بدون غرض دیگر. و چون نیت از اعمال قلب است و عمل قلب افضل است از عمل جوارح، بنا بر آن سید کائنات علیه وآله افضل الصلوات فرموده است که: «نية المؤمن خیر من عمله»<sup>۵</sup>.

توله: و تطریب النفس بذکر الله صاحب الجبروت نافع<sup>۶</sup>.

خوشحال داشتن نفس در اوایل سلوک به نعمات موسیقیه لذیذه، که بشتمل بر ذکر جمال و جلال حق عز وجل باشد، نافع است. زیرا که فرحت موجب انبساط نور است و انبساط نور موجب ادراک حقایق امور است. و حزن موجب انقباض نور و انقباض نور موجب تعطیل در ادراک حقایق اشیا است. و در اوایل انبساط مطلوب است تا به سبب کثرت ریاضات غیر- معتاد انقباض نشود.

۱. الفکر (ن).

۲. حکک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۱ الی ۳.

۳. حکک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۳ و ۴.

۴. قرآن مجید، سوره ۱۸، آیه ۱۱۰.

۵. حکک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۴ و ۵.

قوله: علی أن الحزن للحال... والامر<sup>۱</sup>

یعنی در اوایل سلوک انبساط نفس مطلوب است تا از ریاضت غیر معتاد انقباض نشود و در مرتبه توسط قریب به انشای حزن و انقباض افضل است تا کمال تنفر از حسیات واقع شود. و قرائت کتب منزله الهی نیز نافع است. و مطالعه کتب تفسیر و حدیث نیز مفید است. و مراد از «سرعت رجوع» کثرت توجه است به مبدا حقیقی. و «خلق» عبارت از موجودات عالم کون و فساد. و «امر» عبارت از عالم نور و عالم افلاک است، که ازلی و ابدی است.

قوله: و کل هذه شرائط<sup>۲</sup>!

یعنی عبادت به اخلاص و قرائت صحف و کتب الهی و تطریب نفس در اوایل و انقباض در اواخر و کثرت توجه به مبدا شرائط اتصال سالک است به عالم نور.

قوله: و اذا كثرت الانوار الالهية علی انسان، کسته<sup>۳</sup> لباس العز والهيبة، و تنقاد له النفوس<sup>۴</sup>.

یعنی شخصی که ملکه حصول انوار الهیه نموده است، او را به لباس عزت و بزرگی حقیقی ملبس ساخته، رئیس اهل زمان گردانیده اند. و انقیاد جمع مردم آن زمان او را لازم است. و مجد و مایه و قطب اعظم عبارت از اوست.

قوله: فهل من مستجير بنور [ذی] الملک والملكوت؟ فهل من مشتاق یقرع باب الجبروت<sup>۵</sup>... فهل من ذاهب الی ربه<sup>۶</sup>؟

چون مصنف قدس سره قطب اعظم وقت و امام زمان بوده است، ترغیب می کند خلایق را به راه حق، و دعوت می کند مردم را به صراط مستقیم. و می فرماید که آیا هست شخصی که بفروشد دنیای فانی در برابر آخرت باقی؟ و از سود ابدی ابداً مثلذذ باشد؟ زیرا که تجار دنیا اخس و اشرف تبدیل می کنند. یعنی از هوا و هوس بگذرد و به مطالعه علوم حقیقی و ریاضات و مجاهدات، عالم ملک و ملکوت را نورانی گردانند. و آیا هست مشتاق لقای باری تعالی که فرع باب عالم جبروت بکند و او را انتقال به عالم نور بر دل غالب شود، تا هدایت نموده شود او را؟ و آیا هست شخصی که به جانب رب خود می خواهد که رجوع بکند؟ یعنی در حال حیات ترک علایق بدئیه کند، تا بعد از موت بدن از مشاهده لقای او مثلذذ شود؟

قوله: أوصیکم اخوانی بحفظ أوامره، و ترک مناهیه، والتوجه الی الله مولانا

۱. حکک. کرین ۲، ص ۲۵۷، س ۵ و ۶.

۲. حکک. کرین ۲، ص ۲۵۷، س ۷.

۳. لبه (ن).

۴. حکک. کرین ۲، ص ۲۵۷، س ۷ و ۸.

۵. بالجبروت (ن).

۶. حکک. کرین ۲، ص ۲۵۷، س ۸ الی ۱۰.

نور الانوار [بالکلیة]، و ترک ما لا یعنیکم من قول و فعل، و قطع کلّ خاطر شیطانی. و او-  
صیکم بحفظ هذا الكتاب... و صونه عن غیر اهله، والله! خلیفة علیکم. فرغت من تألیفه فی  
آخر جمادی الآخرة من شهر سنة اثنین و ثمانین<sup>۱</sup> و خمس مائة فی انیوم الذی اجتمعت<sup>۲</sup>  
الکواکب السبعة فی برج میزان فی آخر النهار<sup>۳</sup>.

مراد از اوامر و نواهی چیزی است که شارع علیه السلام بیان فرموده است. و اهل این  
کتاب شخصی است که متوغل در تاله یا طالب تاله بوده باشد؛ چنانچه در صدر کتاب  
مذکور شده است. و مراد از خواطر شیطانی و ساوس به حبسیات است و درین تاریخ که این  
کتاب در آن به اتمام رسیده است، قرآن سبعة سیاره در برج میزان واقع شده بود. و جمیع منجمان  
آن زمان احکام این قرآن نوشته بودند. که این قرآن دلیل است بر خروج پادشاه بزرگ که  
موجب تغیر دولت و ملت قدیم بوده باشد. و بعد از سرور یکصد سال و کسری ازین تاریخ  
چنگیزخان مغل از ولایت قباچاق و آن حدود خروج نموده، ایران و توران را قهراً و جبراً در  
حیز تسخیر درآورد. و در اکثر بلاد ایران و توران قتل عام و تاراج واقع شد، بعد از انتقال او  
ازین عالم سالهای بسیار فرزندان او در آن بلاد سلطنت کردند و به دین او بودند، چنانچه در  
کتاب تاریخ مسطور است. و غرض از ذکر اجتماع کواکب در آن روز بیان بزرگی این کتاب  
عالی خطاب است، یعنی در چنین روز متبرک که از جمله نوادر ایام است این کتاب به اتمام  
رسیده است.

قوله: و قبل الشروع [[فی قراءة هذا الكتاب]]<sup>۴</sup> بر تاض اربعین يوماً تاركاً للحوم  
الحيوانات مثلاً للطعام ينقطعاً إلى التأمّل سور الله عز وجل<sup>۵</sup>.

یعنی شارع درین کتاب را، باید که [قبل] از شروع این کتاب، بعد از استعکام  
حکمت نظری و عملی، چهل روز متوالی روزه دارد؛ و بعد از غروب شفق که روشنائی بالکل  
زایل شود به اطعمه سریع الهضم افطار نماید. و هر روز از روز گذشته کمتر می خورده باشد. و در  
این چهل روز گوشت نخورد و روغن خوشبوی بر سر و بدن بمالد. و در حجره تنگ و تاریک،  
بعید از مردم، منزوی باشد. و به ذکر اسمای الهی و تلاوت کتب الهی مشغول باشد. و قطع  
خواطر شیطانی می کرده باشد. و به تفکر در حقایق اشیا و مطالعة علوم حقیقی اشتغال می نموده  
باشد. و درین مدت خواب به قدر ضرورت بکند. و سخن به قدر حاجت بگوید، تا استعداد  
ادراک معانی دقیقه، که در این کتاب مذکور شده است، او را حاصل شود.

۱. و ثمانین (ن).

۲. اجتمعت لیه (ن). ۹.

۳. حکک، کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۱۴، الی ص ۲۵۸، س ۶.

۴. شیرازی، ص ۵۶۱، س ۱۵.

۵. حکک، کربن ۲، ص ۲۵۸، س ۷ و ۸.

قوله: فاذا بلغ أجله، فله الخوض<sup>۱</sup>.

یعنی چون مدت مذکور به شرایط مسطوره منقضی شود، باید که خوض نماید در این کتاب تا بر اکثر اسرار الهی واقف گردد.

قوله: وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمات والمتأخرين ما يسر الله على لسانی منه<sup>۲</sup>. و صحت آن قول را شخصی که حکمت مشائین را مستحکم ساخته، به ریاضت و مجاهده باطن را از کمورات جسمانیه پاک کرده باشد، ادراک می تواند کرد.

قوله: وقد الفاء الثافت القدسی فی روعی فی يوم عجیب دفعة، وإن كان كتابة ما أنفقت الأ فی أشهر لموانع الاسفار<sup>۳</sup>.

می فرماید که مجموع مسائل این کتاب، روح القدس که جبرئیل است علیه السلام دفعة واحدة در نفس من الفاش کرده است، در روز غریب، که اسرار عجیبه ظاهر شده بود. در آن روز مکاشفه اقسام بسیار دارد. از آن جمله یکنوع نفت و القای روح القدس است در روع. كما قال انبی علیه وآله السلام: «روح القدس نفت فی روعی فانک مفارق و اعمل ماشئت فانک مجاز علیه.» و در این نوع مکاشفه ولی یا نبی شریک است. اما تمثیل روح القدس به صورت مثالی و ظهور او در عالم حسی به منظر، و امر نمودن به دعوت مردم، مخصوص به انبیاست.

قوله: و اعلّموا اخوانی: أن تذکروا الموت أبدأ من المهمات<sup>۴</sup>.

و لهذا سید کائنات علیه وآله السلام، فرموده است: «اکثروا ذکر هادم اللذات.» و جناب امیرالمومنین علی مرتضی صلوات الله علیه [فرموده است]:

«له ملک ینادی کل یوم یوم»<sup>۵</sup> لکوا الموت وابتولوا لخراب.

و مولوی معنوی می فرماید قدس سره:

مرگت کین جمله ازو در وحشت اند می کنند آن نوم بروی ریشخند<sup>۶</sup>.

[قوله]: «وإن الذار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون»<sup>۷</sup>.

و تمام آیت این است: «وما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و إن الذار الآخرة لهی».

۱. حک. کربن ۱۲، ص ۲۵۸، س ۱۰.

۲. یا ابراز (ن).

۳. حک. کربن ۱۲، ص ۲۵۸، س ۱۰، الی ص ۲۵۹، س ۱: لسانه فی (ن).

۴. حک. کربن ۱۲، ص ۲۵۹، س ۱ الی ۳.

۵. حک. کربن ۱۲، ص ۲۵۹، س ۶.

۶. مولوی، مثنوی، دفتر اول، قصه سری کردن رویان و چپیان در مغت نقاشی.

۷. حک. کربن ۱۲، ص ۲۵۹، س ۶ و ۷.

«بیت اول: قلیل أَسْرُنَا فی دار دنیا و سَرَجْنَا الی بیت النراب

الحيوان لو كانوا يعلمون.»<sup>۱</sup> زیرا که جمیع موجودات عالم نور و مثال حی اند و لامیت فی ذلک العالم.

این جهان نیست چون هستان شده و آن جهان هست پس پنهان شده

قوله: «و اذكروا الله كثيرا». «فلا تموتن إلا و أنتم مسلمون.»<sup>۲</sup>

اقتباس نمود و ختم کرد کتاب را به این آیه. ایزد جان آفرین جمیع طالبان حقیقی را به مطلب اعلی و مقصد اقصی که مشاهده حق حقیقی است برساناد. و اکنون ختم می کنم این کتاب را که مشتمل است بر اسرار عجیه و معانی دقیقه، و مخبر است از احوال مجردات قدسیه، بر بعضی از وصایای افلاطون که هریک از آن [وصایا] مرشد طالبان این راه است. بدان افلاطون می فرماید که: خداوند و معبود خویش را بشناس. و حق را نگاه دار. و از حق چیزی نخواه که نفع از تو منقطع بود. و همیشه بیدار باش که شرور را اسباب بسیار است. و [به] - آسایش و خواب اقدام مکن مگر بعد از آنکه محاسبه نفس نموده باشی در سه چیز: یکی آنکه تامل کنی که در آن روز هیچ نیکوی کسب کرده [ای] یا نه؛ دوم آنکه تامل کنی که هیچ چیز به تقصیر از توفیق شده است یا نه؛ سوم آنکه تامل کنی که هیچ خطا از تو واقع شده است یا نه. حکیم شمر شخصی را که به لذات این عالم شاد گردد، یا از مصائب اندوهناک شود. یاد مرگ کن و از مردگان اعتبار گیر. زودخشم مباش که غضب به عادت تو شود. حکیم به قول تنها مباش، بلکه به قول و عمل باش، که حکمت قولی در این جهان بماند و حکمت عملی در آن جهان به کار آید. اگر در نیکوی رنج کشی رنج نماند و نیکوی بماند. و اگر از گناه لذت یابی، لذت نماند و گناه بماند. حکمت دوست دار و سخن حکما بشنو و هوای دنیا از خود دور کن! و همیشه ملازم سیرت عدل باش و بر خیرات مواظبت نمای، تا به سعادت برسی. این است بعضی از وصایای افلاطون الهی. حق تعالی مثل ما ناقصان را توفیق عمل به این وصایای نصیب گرداند، به حق الحق و اهله. سپاس بلا نهایت و اهب النعم را که این ضعیف را به این سعادت فایز گردانید که «قسم ثانی» کتاب «حکمت اشراق» را به قدر استعداد ناقص خود به کلام فارسی شرح نمود. و له الحمد فی الاول و الآخر و هو الظاهر و الباطن؛ لاله الأهر. و هو العلی العظیم و الصلوة علی سید الاصفیاء محمد المصطفی و آله و اصحابه و من تبعهم صلوة متتالية غیر منقطعة. رجاء واثق از کرم عظیم عزیزان و بزرگانی که مطالعه این مختصر نمایند، چنانکه اگر بر سهو و خطا که از لوازم بشریت است وقوف یابند، به نظر کیمیا اثر اصلاح نموده، این ضعیف را به دعای آمرزش یاد دارند.

تمام شد به تاریخ هفتم ذی قعدة سنة ۱۲۶۵ هجری [قمری].

۱. قرآن مجید، سوره ۲۹، آیه ۶۴.

۲. حکم، کریم ۲، ص ۲۵۹، س ۷، النی ص ۲۶۰، س ۱: قرآن مجید، سوره ۸، آیه ۴۷، سوره ۲، آیه ۱۴۶.





مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

## فهرست آیات قرآن مجید

شماره سوره	نام سوره	شماره آیات	شماره صفحات در (انواریه) به ترتیب شماره های آیات
۲	البقرة	۲۸، ۶۱، ۶۵، ۱۲۶، ۱۵۸، ۲۶۹	۱۱۰، ۲۳۳، ۱۶۳، ۲۵۱، ۱۲۲، ۸
۳	آل عمران	۳۱	۱۶۸
۴	النساء	۵۶	۱۶۲
۵	المائدة	۱۱، ۹۶، ۱۱۹	۱۴۵، ۱۶۲، ۱۸۶
۶	الانعام	۱۸، ۳۸، ۵۹، ۶۱	۵۴، ۱۶۲، ۲۲۹، ۵۴
۷	الاعراف	۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۷۹، ۱۸۴	۱۲۱، ۲۳۴، ۱۳۹، ۲۰۰، ۷۸
۸	الانفال	۴۷	۲۵۱
۹	التوبة	۶۹	۱۸۷
۱۱	هود (ع)	۱۲، ۶۰، ۷۰، ۸۶، ۹۷، ۱۰۹	۲۱۲، ۱۱۱، ۱۸۷، ۱۰۶، ۱۸۷، ۱۲۲
۱۲	یوسف (ع)	۴، ۲۳، ۱۰۰	۲۱۱، ۱۱۱، ۲۱۱
۱۳	الرعد	۱۴، ۲۸	۱۰۳، ۱۸۳
۱۴	ابراهيم (ع)	۴۸	۴۴
۱۵	الحجر	۴۵	۱۵۵
۱۶	التحل	۲۵، ۱۰۷، ۱۲۵	۱۴۵، ۱۷۴، ۸
۱۷	الاسراء	۴۳، ۴۳، ۷۲، ۸۸، ۹۷	۳۵، ۲۳۰، ۲۰۳، ۱۲۸، ۱۶۳
۱۸	الكهف	۴۹، ۱۱۰	۲۲۷، ۲۴۷
۱۹	مریم (ع)	۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴	۱۸۹، ۱۴۸
۲۳	المؤمنون	۱، ۲۳، ۲۳	۲۳۰، ۱۶۳
۲۴	النور	۳۵	۴۵
۲۸	القصاص	۸۳	۲۰۷
۲۹	المنكوبون	۵۴، ۵۸، ۶۴، ۶۴، ۶۹	۲۰۳، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۵۱، ۲۲۸
۳۱	لقمان (ع)	۱۲	۸
۳۲	السجده	۵، ۱۲، ۱۳، ۲۰	۲۱۱، ۲۳۴، ۱۵۸، ۱۶۲
۳۳	الاحزاب	۷۲	۱۱۵
۳۵	الفاطر	۴۲، ۴۲	۱۴۱
۳۶	یسی	۸، ۶۰	۱۲۱، ۲۳۴
۳۷	الصافات	۱۶۴	۵۶، ۱۱۶، ۱۲۸ و ۲۰۰
۳۸	ص	۲۵، ۴۵	۱۱۰، ۷
۴۰	المؤمن	۱۱، ۶۰	۱۶۳، ۲۳۶
۴۴	الدخان	۵۶	۱۶۳
۴۷	محمد (ص)	۳۸	۲۱

شماره سوره	نام سوره	شماره آیات	شماره صفحات در (انواریه) به ترتیب شماره های آیات
۵۰	ق	۲۲، ۱۶	۱۱، ۳۰
۵۱	الذاریات	۵۶	۲۳۳
۵۳	التجم	۱۱	۱۹ و ۱۴۹ و ۱۷۷
۵۴	القص	۵۵، ۵۳ و ۵۲	۱۳۴، ۲۲۵
۵۷	الحديد	۲۰، ۱۳	۲۰۷، ۱۷۷
۶۹	الحاقة	۲۱	۱۷۱
۹۵	التين	۵ و ۴	۲۲۵
۹۶	العلق	۱۵	۱۴۴
۹۹	الزلزلة	۸، ۸ و ۷	۱۱، ۴۴
۱۰۱	القارعة	۹، ۵۷ و ۹، ۵۶	۱۷۴، ۴۴
۱۰۳	العصر	۳ و ۲	۱۲۹
۱۰۴	الهمزة	۸ و ۷، ۷ و ۶	۱۵۸، ۱۸۹



کتابخانه

## فهرست احادیث

- الاحيق من اتبعته نفسه هواها وتمنى عن الله . (ص: ٢٣٥)
- الارواح جنود مجنونة . (ص: ١٢٠، ١٢١، ١٧٥)
- اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . (ص: ١٨٣، ٢٤٣)
- اكثر اهل الجنة البله . (ص: ١٩٣)
- اكثروا ذكر هادم اللذات . (ص: ٢٥٠)
- ان الله خلق آدم و ذريته على صورته . (ص: ١٩٩)
- ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره . (ص: ٤٥)
- ان للكه سبعاً وسبعين حجاباً من نوره . (ص: ٢٥)
- اناسيد ولد آدم ولا فخر . (ص: ١٨٤)
- انا من نور الله والمؤمنون من نوري . (ص: ١، ٤٦، ١٨٤)
- ان الاموال الهى يبقى في الجيوب بعد مفارقتها بسماء الدنيا ثلاثة سنين . (ص: ٢١١)
- ان العرش من نوري . (ص: ١٨٤، ٢٦)
- ان لكل شيء ملك حتى ان كل قطرة من المطر ينزل معه ملك . (ص: ٢٢)
- انما هي اعمالكم ترد عليكم . (ص: ٢٠٣)
- اول ما خلق الله نوري . (ص: ١، ١٨٤)
- تخلقوا باخلاق الله . (ص: ٨، ١٦٨)
- حب الدنيا رأس كل خطيئة . (ص: ٢١٥)
- خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام . (ص: ١٢٠، ١٢١)
- خير القرون قرني . (ص: ٤)
- الدنيا سبعين المؤمن وجنة الكافر . (ص: ٢٣٥)
- الرفاء بالكفر كفرو . (ص: ٢٢٧ + ح)
- روح القدس نلت في روعي فانك مفارق واعمل ما شئت فانك مجاز عليه . (ص: ٢٥٠)
- كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون . (ص: ١٦٣، ١٩٤)
- كنت كنزاً مخفياً فأحييت ان امرى فخلقت الخلق لا عرف . (ص: ٧٢، ١٩٨)
- كنت نبياً و آدم بين الماء والطين . (ص: ١٩٨)
- لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك . (ص: ٥٧)
- ليس حجاب الالنوره ولا خضاعه الالبظهوره . (ص: ٣٠)
- ليس حجاب الالنوره ولا ثغائه الالبظهوره . (ص: ٥٢)
- لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل . (ص: ٢٤٥)
- لولا كه لما خلقت الافلاك . (ص: ١٨٤)
- ملك السعولون وسجاء المعقولون. ١١؟ (ص: ١٦٩ ح)
- من اغلص للكه اربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه . (ص: ٢٤٧)
- من بشرني بخروج الصفر... (ص: ١٧٧)

من عرف نفسه فقد عرف ربه. (ص: ١٢٨)  
 من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليطلب رتاسواني. (ص: ٢٢٧ + ح)  
 الناس ينام فاذا ماتوا انتبهوا. (ص: ١٤٧، ١٧٠)  
 نية المؤمن خير من عمله. (ص: ٢٤٧)  
 يحشر الناس يوم القيامة على صور مختلفة. (ص: ١٦٣)



مكتبة محمد بن عبد الله

## فهرست اعلام \*

نامهای کسان، جاها، کتابها و...

آبان ۳۷، ۳۸.	استانبول ۴۵.
آدم ۱۵، ۶۹، ۶۸، ۱۲۲، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹.	استعلائی ۱۸۱ ح.
آذر ۳۷، ۳۸.	اسحاق ۱۹۶.
آذربایجان ۱۹۰.	اسرائیل ۱۵.
آسمان ۳۷.	اسفندارمذ ۳۷، ۳۸، ۱۱۴.
آمانادیمون ۷، ۳۵.	اسقلینوس ۷.
ابراهیم ۱۵، ۱۹۶.	اسکندر ۹، ۱۴.
ابرخس ۳۵.	اشارات (کتاب) ۲۳۹.
ابلیس ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۹ ح. ر. ک: شیطان.	اشعاد (اشار) ۳۷ ح.
ابن عربی، محیی‌الدین (العربی، شیخ، شیخ کامل،	اشعاره (اشعری، صفاتیه) (مذهب) ۲۵، ۶۰،
قلب العارفین) ۷۲ ح. ۱۹۶ ح. ۲۰۰.	۱۴۱.
۲۰۱، ۲۳۸ ح.	الزینون ۹.
ابوبکر صدیق (رضی الله) ۵۷.	اللاطون (اللاطن، امام الحکمة، صاحب الايد والنور
ابوعلی سینا (شیخ ابوعلی، شیخ ابوعلی سینا، ابوعلی	افلاطن الهی) ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۳۵، ۳۶،
سینا.) ۱۲، ۱۸، ۹۷، ۱۲۲، ۱۸۶، ۲۳۹.	۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۴۳،
احیاء العلوم الدین (احیاء، احیای علوم)، (کتاب)	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۲ ح. ۱۸۶،
۱۷۶ ح. ۱۷۹ ح. ۲۰۶ ح. ۲۲۵ ح.	۱۸۸، ۱۹۴، ۲۲۰، ۲۴۵، ۲۵۱.
۲۴۳ ح.	الواح عمادی (رساله) ۶.
اخلاق ناصری (کتاب) ۴۹، ۱۷۲ ح.	انباذلس ۷، ۳۵، ۳۸، ۱۶۲، ۲۴۵.
اخوان الصفا (کتاب) ۸۹، ۱۱۴، ۱۵۰، ۱۷۶،	النج کهان ۱۵۰.
۱۸۷، ۲۲۲.	انیران (انیران) ۳۷ ح.
ادریس ۷، ۱۵، ۱۸۶.	اورج کهان ۱۵۰.
ادیوتا (ادیوتا) ۳۵ ح.	اورمزد ۳۷.
ارد (اراد) ۳۷ ح.	ایجی، مفیدالدین ۱۰۶ ح.
اردبیهشت ۳۷، ۳۸، ۵۳، ۹۹.	ایوب ۷.
ارسطو (ارسطاطالیس) ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۴۵،	بابل (بابلیان، حکمای بابل) ۳۴، ۱۵۲، ۱۵۳،
۱۱۴، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۶۳، ۱۸۰.	۲۱۲.
ارشمیدس ۳۵.	یاد (ماد) ۳۷ ح.

\* نامهای حاشیه صفحات با حرف «ح» نمایش داده شده است؛ پس «ح» یعنی در متن و حاشیه، «ح» یعنی تنها در حاشیه.

- بحر المعانی (کتاب) ۱۴.  
 بدخشان ۱۰۵.  
 بدلاء ۱۴.  
 براقس ۷.  
 برلین ۹۸، ح ۱۳۰.  
 برهما ۳۵، ح ۶۹.  
 برزجمهر ۹.  
 بسطامی، بایزید (ابی یزید البسطامی) ۱۸۱، ۱۲، ح.  
 بطلمیوس ۳۵.  
 بغداد ۱۲۹، ح ۲۳۷.  
 پنج کهان ۱۵۰.  
 بوجهل ۲۰۰.  
 بوداسف (بوداسف) ۱۵۲، ۷، ۱۵۴.  
 بهرام ۳۷.  
 بهشت ۱۲۲.  
 بهمن ۳۸، ۳۷.  
 بیروت ۷۲، ح ۱۷۹، ح ۲۲۵.  
 بیضاوی، قاضی ۲۱۱، ۲۱۲، ح.  
 بزمستان ۳۵، ح.  
 تاریخ حکماء (کتاب) ۶۷.  
 تذکرة الاولیاء (کتاب) ۱۸۱، ح.  
 ترکان ۱۵۹.  
 ترکستان ۱۰۵.  
 تربتاجک (ترتیا) ۱۵۳، ۶۸.  
 نستری، سهل بن عبدالله ۱۲.  
 تفسیر بیضاوی (کتاب) ۲۱۲، ح.  
 تلویحات (کتاب) ۵، ۶، ۲۶، ۴۵، ۶۳، ۹۸، ح.  
 ۱۲۲، ۱۳۰، ح ۱۸۷، ح ۲۰۸.  
 توراۃ (کتاب) (توریه) ۱۹۵.  
 توران ۲۴۹.  
 تیر ۳۷.  
 جابرصا (جابرص) ۱۹۴، ۲۲۲، ۲۴۳، ح ۲۴۴.  
 جابرقا (جابلقا، جابلقی) ۱۹۴، ح ۲۲۲، ۲۴۳، ح ۲۴۴.  
 جاماسب (جاماسف) ۹.  
 جامی، مولانا عبدالرحمن ۷۲، ۷۳، ح ۲۳۸.  
 جبرئیل (صاحب طلسم نوع ناطق، اب قریب، روان بخش، روح القدس، دُحیة الکلیی) ۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۳۶، ۲۵۰.  
 جرجانی، میرسید شریف ۱۰۶، ح.  
 جیوآتمان ۳۵، ح.  
 جیبی، چاپ ۱۷۲، ح.  
 چرخ کهان ۱۵۰.  
 چشتی، سلسله ۱۵.  
 چنگیزخان ۲۴۹.  
 چوکری ۶۹.  
 چینگک، و ۷۲، ح.  
 چین (الصین، چینیان) ۱۵۲، ۲۵۰، ح.  
 حبیبی، نجعلی ۵، ح.  
 حکمة الاشراق (کتاب) ۱، ۲۵۱.  
 حلاج، حسین ابن منصور ۱۸۱، ۱۲، ح.  
 حوا ۱۲۲.  
 حکا (خطا) ۳۴.  
 خرداد ۳۷، ۳۸.  
 خضر (ابداال عفتهم: عبدالبصیر) ۱۵، ۱۶.  
 خورشید (خود) ۳۷، ح.  
 دانشگاه فردوسی ۱۰۴، ح.  
 دانشنامه علانی (کتاب) ۱۰۵، ح.  
 داود (ع) ۱۹۶.  
 دهران کاتبی ۱۰۴، ح.  
 ذکیوس ۷.  
 دیند ۱۹۰.  
 دکن ۱۵.  
 دواپر ۶۸، ۱۵۳.  
 دی ۲۸.  
 دین ۳۷.  
 دین یاذر (دینا و آزر) ۳۷، ح.  
 دین بدین (دی بدین) ۳۷، ح.  
 دین بهر (دی بهر) ۳۷، ح.

- ذکر الموت (کتاب) ۲۰۶+ ح.
- ذوالنون ۱۸۲ ح.
- رازی، امام فخرالدین ۲۲۴.
- رام ۳۷.
- رشن (رشن) ۳۷+ ح.
- الروح الامین ر. ک: جبرئیل.
- روح القدس ر. ک: جبرئیل.
- روم (رومان) ۱۵۷، ۲۵۰ ح.
- زاسیاد (زاسیار) ۳۷+ ح.
- زاهدی، جعفر ۱۰۴ ح.
- زردشت (زرادشت آذربایجانی) ۹، ۳۶، ۳۷+ ح.
- ۱۱۰.
- زوار ۱۸۱ ح.
- ست جک ۱۵۲، ۶۸.
- سراج الحکمة (کتاب) ۲۱۲، ۲۴۵.
- سرمتوم (کتاب) ۲۲۴.
- سروش ۳۷.
- سقراط ۷، ۲۵، ۱۶۲، ۲۲۸، ۲۴۵.
- سولستانی ۱۳۹.
- سهرورد ۹۸.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی (شهاب الدین).
- والدین، شیخ مقتول، الشیخ، الشهید، شیخ.
- الشیوخ، مصنف ۱ تا ۳، ۵ و ۶، ۱۲ و ۱۳.
- ۱۷، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۳۷، ۳۸، ۴۳، ۴۵، ۴۸.
- ۵۰، ۶۰، ۶۲ و ۶۳، ۶۶، ۶۹، ۷۱ تا ۷۳.
- ۸۸، ۹۰، ۹۸+ ح تا ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۲۲.
- ۱۳۰+ ح، ۱۳۵ و ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳.
- ۱۵۳ و ۱۵۴، ۱۵۶ و ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۲.
- ۱۷۶، ۱۸۶ تا ۱۸۷، ۱۸۹ و ۱۹۰، ۱۹۲.
- ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۱ و ۲۲۲.
- ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۸.
- شام ۱۵۷.
- شرح حکمة الاشراق (کتاب) ۲ و اغلب صفحات.
- شرح حکمة العین (کتاب) ۱۰۳، ۱۰۴ ح.
- شرح طوابع (کتاب) ۱۹۱.
- شرح فصوص الحکم (کتاب) ۷۲، ۷۳ ح، ۲۳۸.
- شرح مواقف (کتاب) ۱۰۶+ ح.
- شرفیه ۱۰.
- شیث ۷.
- شیرازی، قطب الدین محمود، علامه (شیرازی، شارح)
- ۲، ۷، ۲۰، ۳۱، ۳۶ تا ۳۸، ۴۰، ۴۵، ۵۴.
- ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۵، ۶۸، ۷۰، ۷۴ و ۷۵، ۷۷.
- ۹۵، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۴۰ و ۱۴۱.
- ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۴.
- ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۲ تا ۱۹۷، ۲۰۱ تا
- ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۲۰ و ۲۲۱، ۲۲۳.
- ۲۲۵ و ۲۲۶، ۲۴۱، ۲۴۴.
- شیروان ۱۹۰.
- شیطان ر. ک: ابلیس.
- شهریور ۳۷، ۳۸.
- صائنه (دین) ۱۵۳.
- صفاتیہ ر. ک: اشاعره.
- طبانه، دکتر بدوی ۲۲۵ ح.
- طبیعیات (کتاب: بخشی از دانشنامه) ۱۰۵ ح.
- طوسی، خواجه نصیرالدین ۴۹+ ح، ۱۷۲+ ح.
- طهورت ۹، ۱۵۳.
- طیماؤس (کتاب) ۷.
- عبدالنصیر (از بدلاء) ۱۵.
- عبدالحی (از بدلاء) ۱۵.
- عبدالسمیع (از بدلاء) ۱۵.
- عبدالعظیم (از بدلاء) ۱۵.
- عبدالقادر (از بدلاء) ۱۵.
- عبدالقاهر (از بدلاء) ۱۵.
- عبدالمزید (از بدلاء) ۱۵.
- عجم ۴۵.
- عرب ۳۵، ۴۵، ۲۴۵.
- غطار ۱۸۱ ح.
- غیفی، ابوالعلاء ۷۲ ح، ۱۹۶ ح، ۲۳۸ ح.
- علی ابن ابیطالب (ع)، امیر المؤمنین ۱۶۳-۲۰۷ ح.
- ۲۵۰.







۲۵۰ ح. مجموعه فی الحکمة الالهية (کتاب) ۵ ح، ۶ ح.  
مجموعه مصنفات فارسی سهروردی (کتاب) ۶ ح.  
مجنوس ۹، ۱۰.  
المحبة (کتاب) ۱۷۶ ح، ۲۲۵ ح.  
محمد (ص) (احمد، محمد مصطفی، رسول الله، سید-  
اصفیا، زبدة ممکنات، صاحب شریعت، سید البشر،  
سید کائنات، سید عالم، رسول علیه وآله السلام،  
نبی، شارع، علیه وآله صلوة...) ۱، ۳ و ۴،  
۱۶، ۳۰، ۳۴، ۳۶، ۳۸، ۴۵، ۵۴، ۵۷، ۱۰۳،  
۱۱۰ و ۱۱۱، ۱۲۰ و ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۴۳،  
۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۸ تا ۱۷۰، ۱۷۷ ح،  
۱۸۰، ۱۸۴ تا ۱۸۶، ۱۹۳ تا ۱۹۶، ۱۹۹ و  
۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۵، ۲۲۷ و  
۲۲۸، ۲۳۵، ۲۴۴ تا ۲۴۹، ۲۵۱ ح.  
مرداد ۳۸، ۳۷.  
المشارع والمطارحات (کتاب) ۶، ۱۲۲، ۲۱۲،  
۲۲۲.  
مشکوة، سید محمد ۱۰۵ ح.  
مصر ۶۸، ۱۵۷، ۲۱۲، ۲۴۰.  
مطبوعاتی اسلامی ۱۷۲ ح.  
معاویه ۱۹۹ ح.  
مختزله ۱۹۱.  
المقاومات (کتاب) ۶.  
مکوکوت (کومستان) ۱۰۵.  
مکه ۱۵۷.  
موربالوس ۹.  
موسی بن عمران (ع) ۱۵، ۶۸، ۱۹۵، ۲۰۷ ح.  
مولوی، مولانا جلال الدین محمد روسی ۶، ۲۳ ح،  
۳۱ ح، ۱۲۹ ح، ۱۵۸ ح، ۱۶۰ ح،  
۱۷۷ ح، ۱۸۲ ح، ۱۹۹ ح و ۲۰۰ ح،  
۲۰۷ ح، ۲۲۷ ح، ۲۳۱ ح، ۲۳۶، ۲۳۷ ح،  
مہابھارت (جنگ) ۲۱۲.  
مہر ۳۷، ۳۸.  
مہر اسفند (اسفند) ۳۷ ح.  
میانج ۱۹۰.  
میگائیل ۱۵.  
نعوی، یعنی ۱۱۴.  
نصر ۶ ح.  
نوح ۶۸.  
نوح (طوفان) ۱۵۷.  
نوروز ۳۸.  
وید ۶۹.  
ہاروت ۳۱ ح.  
ہرمس ۷، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۱۶۲، ۲۲۰، ۲۴۵.  
الہروی، محمد شریف نظام الدین احمدین (ابن  
فقیر، ابن ضعیف، ہروی) ۱ و ۲، ۱۹، ۳۰ ح،  
۳۸، ۱۰۵ ح، ۱۲۰، ۱۷۶ و ۱۷۷، ۱۹۱،  
۲۱۲، ۲۴۱، ۲۵۱.  
ہندوستان (ہند، ہندویان، ہنودیان، الہند، براہمہ  
ہند، ...) ۱۰، ۳۴ و ۳۵ ح، ۶۸ و ۶۹،  
۱۰۵ و ۱۰۶، ۱۵۰، ۱۵۲ و ۱۵۳، ۱۶۰،  
۱۸۶، ۲۱۲ و ۲۱۳، ۲۲۴.  
ہورلیا ۲۲۲، ۲۴۳ و ۲۴۴.  
ہویع ۳۵.  
ہیا کل النور (رسالہ) ۶.  
یحیی (ع)، حضرت ۲۴۰.  
یعقوب (ع) ۲۱۱.  
یوسف صدیق (ع) ۱۵، ۲۱۱، ۲۴۰.  
یونان ۷، ۱۱، ۳۴، ۳۹.